

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редаціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА

Въ четырнадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковскаго, Л. А. Зандера, В. В. Звѣньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клѣпинина, С. Кавертица (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Лаговскаго, Н. О. Лосскаго, Ж. Миритена (Франція), П. И. Новгородцева (†), С. Олларда (Англія) А. Погодина, А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тицлиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкого, Н. Ф. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Энкнердорфа, Г. Эренберга (Германія), діак. Г. Цебрикова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 14-го номера: долл. 0,60.

Подписанная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 14.

ДЕКАБРЬ 1928

№ 14.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

стр.

1. Н. Бердяевъ. — Иллюзіи и реальности въ психологіи эмигрантской молодежи	3
2. Н. Лосскій. — «Миѳическое» и современное научное мышленіе.	31
3. Л. Зандеръ. — Грустный рай.	56
4. И. Стратоновъ. — Развитіе церковной смуты послѣ первого Карловацкаго собора	80
5. Б. П. Вышеславцевъ. — Кришнамурти (Завершеніе теософіи).	91
6. Прот. С. Булгаковъ. — Г. В. Вильямсъ.	108
7. Новые книги: Г. В. Флоровскій. — Шарль Ренуве. В. Сеземанъ. — Heidegger. Sein und Zeit.	111

Le Gérant : Vicente Hotman de Villiers.

Библиотека "Руниверс"

ИЛЛЮЗИИ И РЕАЛЬНОСТИ ВЪ ПСИХОЛОГИИ ЭМИГРАНТСКОЙ МОЛОДЕЖИ.

I.

Въ эпохи историческихъ катастрофъ и переломовъ особенно остро сознается смѣна поколѣній. Въ Россіи всегда направлениа складывались по десятилѣтіямъ, и одно десятилѣтіе поѣдало другое. Мы привыкли о прошломъ вѣкѣ говорить: люди двадцатыхъ, тридцатыхъ, сороковыхъ, шестидесятыхъ, семидесятыхъ, восьмидесятыхъ, девяностыхъ годовъ. Въ нашу же эпоху раздѣль между поколѣніями отцовъ и дѣтей болѣе глубокъ, чѣмъ прежде, такъ какъ между ними лежитъ катастрофа мировой войны и революціи. Обычно различіе поколѣній очень преувеличивается ими самими. Человѣческая душа не мѣняется такъ быстро, и основы человѣческой природы остаются все тѣ же. Но можно считать закономъ, что новое поколѣніе, пришедшее послѣ катастрофы, несетъ съ собой реакцію противъ поколѣній предшествующихъ и готово чувствовать болѣшую близость къ болѣе отдаленному историческому прошлому. Меня будетъ интересовать душевная структура русской эмигрантской молодежи послѣреволюціонной эпохи, ея основные аффекты и движущіе мотивы. Характеризовать я буду средній преобладающій типъ. Типологическая характеристика не

можеть давать индивидуальныхъ портретовъ. Всегда возможны разныя степени индивидуализациі, и отдельные люди могутъ не узнать себя въ такого рода характеристикѣ.

Русской эмигрантской молодежи выпала несчастная доля, и не по ея винѣ. Судьба ея трагична. Быть оторваннымъ отъ родины — великое несчастье. Оторванность эта калѣчить человѣческую душу, лишаетъ ее нормального источника питанія. Молодежь эта въ массѣ своей не приняла революціоннаго процесса, происходившаго въ русскомъ народѣ. Она не приняла не только большевизма и совѣтской власти, она не приняла революціи въ цѣломъ и потому оказалась выброшенной за бортъ Россіи. Она принадлежитъ къ классамъ, по которымъ революція ударяла. Она обречена на незнаніе Россіи, на очень малый объемъ опыта о Россіи. Но чѣмъ меньше она Россію знаетъ, чѣмъ дальше отъ нея отстоитъ, тѣмъ болѣе страстно о ней мечтаетъ. Любовь въ разлукѣ есть особенно напряженная любовь. Молодежи эмигрантской, не принявшей революціи, данъ былъ опытъ очень острый, но опытъ очень съуженный, при которомъ очень затруднено сравненіе Россіи современной, пореволюціонной съ Россіей старой, дореволюціонной. Молодежи доступно лишь очень отвлеченное знаніе старой Россіи, или книжное или поискаженнымъ воспоминаніямъ старшихъ поколѣній. Лишь въ дѣствѣ она знала старую Россію. Въ періодъ же созрѣванія ей былъ данъ опытъ о Россіи въ міровой войнѣ, т. е. въ совершенно исключительномъ состояніи, потомъ устрашающей опыта революціи, гражданской войны, работы на фабрикѣ, скитаній по всему свѣту, чужому и далекому. И основнымъ аффектомъ, которымъ опредѣляется душевная структура молодежи, является аффектъ ужаса передъ революціей и передъ всѣмъ, что революцію породило и сдѣлало не-

счастной ея собственную долю, лишило ее возмож-
ности жить нормальной жизнью. При этомъ бы-
ваетъ очень трудно понять революцію въ истори-
ческой перспективѣ. Такое пониманіе рѣдко бы-
ваетъ дано жертвамъ революціоннаго процесса.
Ужасъ, страхъ не благопріятствуетъ познанію.
Необходимо побѣдить страхъ, чтобы понять и
осмыслить. Страхъ создаетъ неврозы, невропати-
ческій темпераментъ, которому кое-что открывает-
ся, но многое закрывается. Аффектъ страха опре-
дѣляетъ большую часть эмигрантскихъ настрое-
ній, эмигрантскую установку сознанія.

Эмигрантская молодежь обречена жить въ со-
стояніи виѣшняго разрыва, небывалаго по своей
остротѣ и по своимъ размѣрамъ. Но этотъ виѣшній
разрывъ, эта обреченность жить въ разрушен-
номъ, распыленномъ быту усиливаетъ жажду внут-
ренней цѣльности и освященности жизни. Никогда
еще виѣшній укладъ жизни не былъ такъ мало
органиченъ, такъ мало освященъ. Но это усили-
ваетъ мечту объ органическомъ и освященномъ
укладѣ жизни. Вмѣстѣ съ тѣмъ душа молодежи
жаждетъ пріобщиться къ подлиннымъ реально-
стямъ, не хочетъ жить призраками и иллюзіями,
обманчивыми идеологіями прошлаго, хочетъ прав-
дивости въ отношеніи къ жизни. Усложненная
внутренняя раздвоенность прежнихъ поколѣній от-
талкиваетъ молодежь. Ей претить та внутренняя
нецѣльность и размягченность, которая въ прош-
ломъ породила у насъ типъ «лишнихъ людей»,
окончательно, повидимому, уничтоженныхъ рево-
люціей. Она не хочетъ рефлексіи, ослабленія воли,
хотеть жить цѣлостной волей. И въ этомъ ея пре-
имущество, хотя обратной стороной этого преиму-
щества является ослабленіе мышленія, нелюбовь
къ познанію. Катастрофа и кризисъ приводить
душу къ освобожденію отъ многихъ старыхъ ил-
люзій, отъ старыхъ кумировъ. И прежде всего

освобождаеть оть иллюзій революціонныхъ, оть прежнихъ соціальнихъ утопій. По генезису свое му молодежь эмиграціи связана съ гражданской войной и бѣлымъ движеніемъ. Въ этомъ зачалась душевная установка всего эмигрантского отношенія къ революціи и процессамъ, происходящимъ въ Россіи. И молодежи, болѣе чуткой и подвижной, чѣмъ старшія поколѣнія эмиграціи, приходится мучительно изживать послѣдствія этого своего происхожденія оть периода гражданской войны со всѣми ея погибшими надеждами и иллюзіями. Бѣлое движеніе было необходимымъ моментомъ самой революціи, и оно цѣликомъ принадлежитъ периоду разлива революціи съ ея стихійными процессами. Оно совсѣмъ не означало изживанія революціи и возникновенія процесса пореволюціоннаго. Никто не можетъ отрицать элементовъ героическихъ и мотивовъ чести и страстнаго патріотизма въ бѣломъ движеніи, наряду съ грязью, насилиемъ и корыстными вождемъ, которыхъ къ нему прилипали. Но бѣлое движеніе, связанное съ элементами дореволюціонными, съ классами и политическими направленими, ушибленными и вытѣсненными ходомъ революціи или игравшими роль лишь въ первой стадіи революціи, обречено было на неудачу. Оно не могло быть исходомъ революціи. Такъ революціи никогда не кончаются. Это есть изжитая первоначальная стадія эмиграціи. Изжито все дореволюціонное и возможно лишь все пореволюціонное. И изживаніе это съ особенной остротой протекаетъ въ душахъ молодежи, которая не можетъ не быть обращена къ будущему. Изживаніе это и возникновеніе новыхъ направлений страшить старые слои эмиграціи и старая политическая направленія.

Въ послѣдніе годы среди эмиграціи возникаютъ новые направленія, совсѣмъ уже не связанныя съ первоначальной установкой эмиграціи относитель-

но процесовъ, происходящихъ внутри Россіи. Они характеризуются поворотомъ къ внутренней Россіи. Эти направлениі — или чисто духовныя, религіозныя, или національно-политическая, но стремящіяся обосновать себя на духовныхъ, религіозныхъ началахъ. Чисто духовнымъ, религіознымъ является Христіанское Студенческое Движеніе молодежи, отдающее себя отъ всякой политики. Движеніе же духовно-національныхъ и духовно-политическихъ нарождается цѣлый рядъ. Таковы прежде всего евразійцы, наиболѣе себя выявивши и привлекши къ себѣ вниманіе, лидеры и идеологи которыхъ не могутъ уже быть причислены къ молодежи и принадлежать къ старшему поколѣнію. Таковы младороссы и національ-большевики или національ-максималисты. Это уже теченія, не связанныя съ традиціями бѣлага движенія, не отрицающія внутренней Россіи. Теченія эти не хотятъ быть реставраціонными, контръ-революціонными, сознаютъ себя теченіями пореволюціонными и возникновеніе ихъ несомнѣнно связано съ періодомъ изживанія революціи и осмысливанія ея послѣдствій. Молодежь начинаетъ замѣтить, что, какъ ни ужасна и ни безобразна революція, послѣдствія ея могутъ быть не только отрицательными, но и положительными. Начинаютъ сознавать, что революція ведеть къ положительнымъ послѣдствіямъ для Православной Церкви въ Россіи, къ религіозному возрожденію и обновленію. Съ другой стороны сознаютъ, что революція имѣеть и положительныя соціальныя послѣдствія, пріобщая къ активной исторической жизни новые слои русского народа. Сознаютъ, наконецъ, что послѣдствія революціи для нашего національного сознанія не только отрицательныя, что внутри Россіи по новому укрѣпляется національное сознаніе, сознаніе великой миссіи Россіи въ мірѣ. Но эти новыя, пореволюціонныя, обращенные къ буду-

щему направлениі возникаютъ въ реставраціонной по своей структурѣ душѣ, и это очень запутываетъ эти течениія и способствуетъ созданію новыхъ иллюзій.

II.

Какіе мотивы способны дѣйствовать на душу современной молодежи и вдохновлять ее? Такихъ мотивовъ только два — религіозно-церковный и національно-государственный. Къ этому можно было бы прибавить еще мотивъ техническій. Увлеченіе молодежи техникой есть міровое явленіе. Но оно захватываетъ совсѣмъ особые слои молодежи, и мало интересно для моей темы. Современной молодежи чужды мотивы исканія соціальной правды и освобожденія человѣческой личности, которые вдохновляли рядъ поколѣній XIX вѣка. Паѳосъ свободы или соціальной справедливости не загораются сердца современной молодежи. Эти мотивы представляются ей разрушительными и приведшими къ революції. Свободолюбивыя мечты по сознанію молодежи и довели Россію до революціи, внушающей ей ужасъ. Соціальная правда обернулась большевизмомъ. Такоже чужда современной молодежи, за рѣдкими исключеніями, жажда творчества духовной культуры, стремленіе къ познанію, какъ самостоятельной цѣли, къ усложненной и утонченной мысли, любовь къ философіи и искусству. Этимъ увлечено было поколѣніе начала XX вѣка, къ которому я принадлежу, и увлеченіе это привело къ своеобразному русскому ренессансу. Современная молодежь психологически наиболѣе походитъ на нигилистическую и революціонную молодежь 60 и 70 г. г., хотя во всемъ противоположна ей по вѣрованіямъ и идеямъ. Въ нынѣшнемъ поколѣніи молодежи ослабѣла пытли-

вость ума, въ немъ нѣть духовнаго волненія и умственнаго вопрошанія предшествующаго поколѣнія нія или поколѣній 30 и 40 г. г. прошлаго вѣка. Особенно это приходится сказать про молодежь зарубежную. Внутри Россіи молодежь болѣе пытлива, болѣе жаждетъ знаній. Я нѣсколько лѣтъ въ совѣтской періодѣ въ Москвѣ читалъ лекціи въ «Государственномъ Институтѣ Слова». Это была аудиторія революціи, среди слушателей было много анархистовъ и коммунистовъ, вышедшихъ изъ новыхъ слоевъ, выдвинутыхъ революціонной волной. Послѣ лекцій я устраивалъ бесѣды, и у меня осталось самое лучшее воспоминаніе объ огромной жаждѣ знанія, объ умственной пытливости, о мучительной жаждѣ разрѣшить основные вопросы жизни этой мало подготовленной и мало культурной молодежи. Особенно выдавалось своей взволнованностью и жаждой знанія анархически настроенная молодежь. Творческая жизнь умственной ной культуры слагается изъ двухъ элементовъ — изъ культурной традиціи умственной и духовной аристократіи, связанной съ великимъ культурнымъ прошлымъ, и изъ жажды пріобщенія къ культурѣ и знанію новыхъ народныхъ слоевъ, обладающихъ свѣжестью варвара, пробудившегося къ умственной жизни. Но самое печальное явленіе представляеть деградація и варваризація внутри культуры и культурныхъ слоевъ. Съ этимъ явленіемъ мы часто встрѣчаемся въ эмиграціи. Это есть усталость и испуганность ума.

И въ области церковной, которая такъ искренно привлекаетъ молодежь, она боится творчества и настроена традиціоналистически-консервативно. Христіанство она понимаетъ прежде всего и болѣе всего литургически. Въ этомъ есть своя большая правда, но очень съуженная и односторонняя. Молодежь ищетъ прочности, авторитета, опоры въ крѣпкой и успокаивающей традиціи, боится рели-

гіозныхъ исканій. Эта жажда во всемъ незыблемости и авторитета есть психологія, свойственная людямъ претерпѣвшимъ кораблекрушенія въ разбушевавшемся океанѣ. Ищутъ властнаго капитана, который спасеть отъ гибели, и готовы авторитету его вручить свою жизнь. Церковь воспринимается прежде всего, какъ якорь спасенія, какъ тихая пристань послѣ бурнаго плаванія. Усталыя, измученные души припадаютъ къ Церкви и не имѣютъ силы и дерзновенія ставить внутри Церкви творческія задачи. Пытливость религіозной мысли пугаетъ, и всякая религіозная проблематика представляется ересью, грозящей новыми бурями. Такова же и современная католическая молодежь Франціи. Техника представляется, быть можетъ, единственной областью, въ которой допускается творчество. Это объясняется тѣмъ, что техника есть область наиболѣе нейтральная и наименѣе возбуждающая духовныя бури. И это есть область неустанныхъ изобрѣтеній и открытій, въ которой авторитетъ и традиція не могутъ играть преобладающей роли. По душевной ея структурѣ современную молодежь отталкиваетъ индивидуальная творческая мысль, творческая иниціатива, исходящая изъ глубины личности, изъ личнаго своеобразія. Вопросъ тутъ не въ индивидуализмѣ, который подлежитъ преодолѣнію, а въ отношеніи къ личности. Персонализмъ совсѣмъ не то же самое, что индивидуализмъ, и имѣть вѣчное значение. Молодежь коллектистична по своему мышленію. Въ этомъ молодежь эмиграціи формально сходится съ молодежью коммунистической. Въ комсомолѣ мыслить коллективъ, а не личность. Больѣ того, этой своей чертой русская молодежь сходится съ молодежью другихъ странъ, съ итальянскими фашистами, мышленіе которыхъ можетъ быть названо полковымъ и является маршировкой по приказу полкового командира, съ молодежью, груп-

пирующейся вокругъ «Action Francaise». Тутъ есть, конечно, здоровая реакція противъ индивидуализма XIX в., противъ оторванности отъ соціального цѣлого рафинированныхъ культурныхъ группъ. Но есть и большая опасность отрицанія личнаго начала, опасность гибели человѣческой личности въ соціальномъ коллективѣ, которую мы и видимъ въ коммунизмѣ. Мысленіе современной молодежи соціально. И не потому оно соціально, что соціальные probléмы являются предметами мысленія, а потому, что соціаленъ, колективистиченъ, не индивидуаленъ самыи събуектъ мысленія. Мысленіе колективистическое, соціальное всегда стремится быть ортодоксальнымъ и боится ереси, оно авторитарно. Всякій колективизмъ сознанія стремится образовать свою ортодоксію. Ортодоксія коллектива характерна для современной молодежи, при этомъ ортодоксія эта можетъ быть очень разнообразна, отъ ортодоксіи марксистской до ортодоксіи фашистской или ортодоксіи церковнаго консерватизма. Это обычно и отталкиваетъ отъ философской мысли, которая наименѣе колективистична, наиболѣе свободна и индивидуальна. Соціальный колективизмъ сознанія и мысленія внушаетъ также нелюбовь къ свободѣ. Свобода допускается исключительно какъ выявление цѣлостной воли соціального коллектива, какъ обнаружение его сверхличной строительной энергіи. Я не говорю здѣсь объ ортодоксіи самой Истины христіанскаго откровенія, которая требуетъ свободы личнаго духа.

Послѣ пережитой катастрофы душѣ русской молодежи открылись подлинныя реальности, реальности религіозныя и національныя. Въ этомъ ея преимущество. Для ряда поколѣній XIX в. эти реальности были закрыты, и этимъ души были искалѣчены, не пріобщаясь къ истокамъ подлиннаго бытія и не получая духовнаго питанія. Мно-

гія іллюзії, многія призрачнія ідеології рухнули і изобличилась ихъ пустота. Таковы прежде всего іллюзії революціонныя. Сто лѣтъ жила русская интеллигенція революціонной мечтой. Этотъ вѣкъ кончился русской революціей. И мечта эта уже не будетъ владѣть душой русской молодежи. Но возникли новыя іллюзії, перемѣщающіяся съ реальностями. Полнота никогда не достигается односторонними реакціями души. Если рухнули іллюзії революціонныя, то на ихъ мѣсто стали іллюзії реставраціонныя, которая психологически на нихъ очень походятъ. Духовная направленность эмигрантской молодежи изначально и кореннымъ образомъ реставраціонная, она вызвана реакцией противъ революції, пережитой, какъ ужасъ и зло. Эта душевная подпочва чувствуется за всѣмъ многообразіемъ направлений и теченій, прикрытыхъ другими мотивами. Когда дѣйствуешь среди эмиграціонной молодежи, то не можешь не сознавать, что дѣйствуешь въ средѣ реакціонной. Я сейчасъ употребляю этотъ терминъ не въ старомъ политическомъ смыслѣ, а въ смыслѣ психологическомъ и духовномъ. Старое дѣленіе политическихъ направлений на «правыя» и «лѣвыя» потеряло всякий смыслъ и сейчасъ меня совсѣмъ не интересуетъ. Но существуетъ реакціонная формація души, въ которой всегда играетъ господствующую роль аффектъ испуга и страха, боязнь творчества и свободы. Такого рода душевная формація неизбѣжно порождаетъ цѣлый рядъ іллюзій и призраковъ. Важно прежде всего установить, что реакціонная душа также невѣрно устанавливаетъ свое отношеніе къ прошлому, настоящему и будущему, какъ и душа революціонная. Иллюзорное прошлое и иллюзорное будущее одинаково предстоить передъ той и другой душой. Это всегда есть безсиліе справиться съ проблемой времени, основной проблемой человѣческой жизни, безсиліе

достигнуть душевной цѣльности и полноты черезъ обращеніе къ вѣчности, ложное исканіе вѣчности въ прошломъ или будущемъ, въ разорванныхъ частяхъ времени.

III.-

Русская интеллигенція XIX в. чувствовала себя оторванной отъ настоящаго и страстно мечтала о будущемъ. Такой нелюбви къ настоящему, такой оторванности отъ него и возстанія противъ него, какое мы видимъ въ исторіи русского сознанія прошлаго вѣка, не зналъ ни одинъ народъ Западной Европы. Это есть характерно русское отщепенство и скитальчество духа. Оно давало своеобразную свободу и дерзновеніе, оно противоположно всякому мѣщанству. Но такая исключительная направленность къ будущему создавала рядъ иллюзій, иллюзій революціонныхъ. Она означаетъ перенесеніе вѣчнаго блага и вѣчной правды въ тотъ отрывокъ времени, который называется будущимъ. Современное поколѣніе молодежи, ушибленное революціей, поворачиваетъ обратно свою духовную направленность. Оно также и даже еще болѣе оторвано отъ настоящаго, чѣмъ поколѣнія XIX в., но мечтаетъ не о будущемъ, а о прошломъ. Прошлое нерѣдко представляется эмигрантской молодежи золотымъ вѣкомъ. Одни идеализируютъ Россію императорскую, другие Россію до-петровскую и московскую, третьи Россію татарскую. Природа мечты такова, что она одинаково можетъ быть направлена и на будущее и на прошлое. Но одинаково ошибочна и порождаетъ иллюзіи и метательная идеализація прошлаго и мечтательная идеализація будущаго. Ибо Царства Божьяго, царства правды, совершенной жизни нельзя найти ни въ прошломъ, ни въ будущемъ, ни въ на-

стоящемъ, а лишь въ вѣчномъ. И лишь обращенность къ вѣчному и воля, направленная къ реализаціи вѣчнаго въ каждомъ мгновеніи жизни, освобождается отъ иллюзій и призраковъ, дѣлаетъ людей подлинными реалистами. Современной молодежи свойственно мечтательное отношение къ старой Россіи, особенная любовь къ той Россіи, которой она никогда не видѣла и никогда не увидѣть. У наиболѣе безкорыстной, отрѣшенной отъ всякихъ интересовъ молодежи есть романтическое отношение къ старому строю, есть чувство рыцарской вѣрности тому, что представляется священнымъ. Русской эмигрантской молодежи приходится жить среди разрушенаго и распыленного быта, среди чуждыихъ ей народовъ. И въ душѣ ея легко рождается иллюзія, что въ прошломъ быть было цѣльнымъ, освященнымъ и священнымъ. Что въ прошломъ, до революціонной катастрофы, быть было болѣе цѣльнымъ и освященнымъ, чѣмъ въ наши дни, это безспорно. Но нужно помнить, что уже двѣстѣ лѣтъ послѣпетровская Россія переживала періодъ критической, не органической. Стиль Домостроя прогрессивно разрушался. Русское дворянство и русская интеллигенція, весь нашъ культурный слой, пережили столь сильное западное вліяніе, что о цѣльномъ и единомъ стилѣ освященного быта не могло быть и рѣчи. Но и въ болѣе цѣльной и органической допетровской Руси, гдѣ жизнь во всемъ опредѣлялась и освящалась Церковью, были и смутныя эпохи и религіозный расколъ. Искать въ прошломъ идеальной организаціей цѣльности освященного быта всегда вѣдь есть иллюзія, разрушаемая объективной исторической наукой. Въ прошломъ было много вѣчнаго, прекраснаго и доброго, и нѣть ничего болѣе неблагороднаго, чѣмъ революціонное отрицаніе всего прошлаго. Но въ прошломъ было и много временнаго и тлѣннаго, уродливаго и недоброго.

Основная иллюзія мечтательного и идеализирующего отношения къ прошлому порождаетъ цѣлый рядъ частныхъ иллюзій. Такова прежде всего очень сильно дѣйствующая иллюзія священой монархіи и священой власти. Спасеніе Россіи видять въ возстановленіи священой монархической власти. Прочной и авторитетной представляется лишь власть, опирающаяся на Церковь, а не на зыбкія стихіи міра. И многимъ кажется, что русская монархія въ прошломъ дѣйствительно осуществила идеалъ священаго, теократического самодержавія. Но это иллюзія. Даже Л. Тихоміровъ, главный теоретикъ у нась религіозно освященаго самодержавія, принужденъ признать, что настоящаго самодержавія и въ Россіи никогда не было, какъ не было и въ Византіи, что у нась преобладалъ абсолютизмъ, который принципіально отличается отъ самодержавія. Невозможно отрицать, что монархія играла огромную положительную роль въ русской исторіи. Возможны споры о томъ, чтб въ ближайшемъ будущемъ для Россіи болѣе цѣлесообразно и правдоподобно, монархія или республика. Но для значительной части эмиграціи, какъ молодой, такъ и старой, монархія сейчасъ есть рожденная ненавистью къ настоящему утопія совершенного общественного строя. Она играетъ ту же роль, какую игралъ соціализмъ въ теченіе всего XIX вѣка, который также былъ утопіей совершенного соціального строя. Не только соціалисты въ точномъ смыслѣ слова, но и либералы преклонялись у нась передъ идеаломъ соціализма, но только не считали себя достойными служить осуществленію такой великой идеи, требующей жертвъ и героизма. У нась никогда не было самостоятельного либерализма. Либераль былъ чловѣкъ, который говорилъ, что соціализмъ, конечно, выше всего, но у него жена, дѣти, и онъ не имѣеть силы характера все отдать для осуще-

ствленія соціализма. Теперъ такимъ идеаломъ перваго сорта являеться монархія, республика же являеться идеаломъ второго сорта. И я боюсь, что вотъ что можетъ произойти: сто лѣтъ въ монархическомъ строѣ у насъ мечтали о соціализмѣ, теперъ сто лѣтъ въ строѣ соціалистическомъ у насъ будуть мечтать о монархіи. Национальное чувство, которое революція довела до большого напряженія, неизбѣжно связывается съ монархіей и этимъ получаетъ подчиненное значеніе. Если человѣкъ хочетъ любить только монархическую Россію, то значитъ любовь къ Россіи и къ русскому народу не является у него первичной и главенствующей, имъ движеть любовь къ государству и государственной формѣ, а не къ своей землѣ и своему народу.

Рождается еще другая иллюзія, — иллюзія статического, застывшаго, окончательно раскрывшагося и вполнѣ достроеннаго Православія. Эта иллюзія очень сильна и владѣетъ всего болѣе душами молодежи. Но она покоится на незнаніи исторіи Церкви и христіанства, на неспособности различать вѣчное и временное, божественное и человѣческое. Эта историческая иллюзія ведетъ къ отрицанію возможности творческаго процесса развитія внутри Церкви, внутри Православія. Единственной задачей представляется вживаніе въ Православіѣ, окончательное обращеніе къ Церкви, но внутри Церкви, внутри самого Православія уже не ставится никакихъ творческихъ задачъ, уже не мыслится никакого движения. Человѣкъ входитъ въ абсолютный порядокъ и абсолютный покой. Есть движение къ Церкви, но нѣтъ движенія въ Церкви. Это въ сущности есть моноѳизитское пониманіе Церкви, отрицаніе ея богочеловѣческаго характера, изъ котораго неизбѣжно вытекаетъ человѣческая въ ней активность. Всякое творческое религіозное движение внутри Церкви и Пра-

вославія пугаетъ, какъ нарушеніе традиціі, какъ разрушение вѣчнаго порядка и покоя, какъ возможность ереси. Съ этимъ связана иллюзія абсолютнаго авторитета іерархіи, которая казалось бы получаетъ самые сильные удары отъ современой церковной распри, когда высшіе іерархи Церкви отрицаютъ другъ друга и утверждаютъ противоположное. Потребность опереться на абсолютный авторитетъ іерархіи носить совершенно психологіческій, эмоциональный характеръ и не имѣть объективнаго доктринальнаго обоснованія въ сознаніи Православной Церкви. Потребность во всемъ возложиться на виѣшній авторитетъ и искать этого авторитета есть порожденіе усталости и испуганности, боязнь бремени свободы выбора, личной отвѣтственности, необходимости самому что-то рѣшать. Это есть то, что гениальное было предвидѣно Достоевскимъ и выражено въ Легенда о Великомъ Инквизиторѣ. Христіанство въ Легенда Достоевскаго и есть свобода духа, возложеніе на себя бремени и тяготы свободы выбора, согласіе на страданіе во имя свободы. Даже та современная молодежь, которая Достоевскаго чтить и любить, повидимому не вникаетъ въ основную идею всего творчества Достоевскаго. Иначе она не становилась бы на сторону Великаго Инквизитора. Она поняла бы, что свобода не есть притязаніе и право, самораспускание и самоудовлетвореніе человѣка, а есть великая отвѣтственность, бремя и тягота, возложенная на человѣка Богомъ. Не человѣкъ требуетъ свободы отъ Бога, а Богъ требуетъ свободы отъ человѣка и принимаетъ его лишь свободнымъ. Свобода не легкая вещь, свобода самая трудная вещь, требующая отъ человѣка великихъ жертвъ, великой внутренней активности духа. Легкой является жизнь по авторитету, жизнь по принужденію. Великій Инквизиторъ хочетъ устроить для людей пріятную и легкую жизнь дѣтей и обли-

чаетъ Христа въ томъ, что Онъ недостаточно любилъ людей, требуя отъ нихъ свободы.

IV.

Новыя теченія среди молодежи не хотятъ быть реставраціонными, считаютъ себя пореволюціонными и по иному опредѣляютъ свое отношеніе къ внутренней Россіи и къ революції. Наиболѣе живая часть молодежи освобождается отъ дурной эмигрантской психологіи и хочетъ усвоить себѣ соціальныя послѣдствія революції, соединивъ ихъ съ началами церковными и національно-государственными, которыя были чужды прежнимъ искателямъ соціальной правды. Такого рода тенденція мнѣ представляется въ основномъ вѣрной и заслуживающей сочувствія. Но и та молодежь, которая дѣлается болѣе чуткой къ мотивамъ соціальной правды, не имѣть вѣрной исторической перспективы. Эти новыя и болѣе живыя пореволюціонныя теченія возникаютъ у молодежи, душа которой изначально опредѣлилась, какъ реакціонная въ отношеніи къ революції и ко всему, что вело къ ней, и реставраціонная. Усвоеніе такой душой соціальныхъ результатовъ революції — процессъ очень сложный и мучительный. Не легко ей будетъ подойти къ душѣ рабочаго. Мы видимъ, что молодежь, согласная ввести соціальную правду въ свое міросозерцаніе и свою программу, относится съ враждой и даже ненавистью къ русской лѣвой интеллигенціи, которая сто лѣтъ стремилась къ соціальной правдѣ и отдала ей всю жизнь. Во имя соціальной правды и справедливости, во имя блага трудового народа эта интеллигенція пожертвовала всѣмъ, шла на каторгу и висѣлицу, соглашалась поглупѣть и умственно опроститься до исповѣданія самыхъ жалкихъ материалистиче-

скихъ ученій, — она отказалась отъ красоты, отъ радостей личной жизни на землѣ и отъ надежды на жизнь вѣчную. Даже религіозныя надежды на жизнь вѣчную представлялись ей противорѣчащими исканіямъ соціальной правды. Ей быль свойственъ своеобразный аскетизмъ, изъ аскетизма отрицала она и религіозную вѣру. Это есть религіозный феноменъ, невѣдомый Западу, и требующій еще изученія. Но въ немъ религіозная направленность души была извращена и искалечена. Поклонялись кумиру вмѣсто живого Бога. Я въ теченіе двадцати лѣтъ моей жизни много силъ отдалъ критикѣ русской интеллигенціи, опроверженію ея ложнаго міросозерцанія и я не принадлежу къ ея духовному типу. Но сейчасъ я особенно остро чувствую потребность въ справедливости. Наши почвенные сословія, которыхъ сейчасъ склонны идеализировать въ противовѣсь интеллигенціи, беспочвеннай и бессловной, никогда соціальной правды не искали. Не искало ея ни столь крѣпкое словіе духовное, ни словіе купеческое и мѣщанское, ни чиновничество. Только избранная часть русского дворянства, т. е. класса наиболѣе заинтересованного въ соціальной неправдѣ, отдавала себя исканію соціальной правды, прежде всего борьбѣ противъ крѣпостного права. Отъ Радищева, сказавшаго: «душа моя страданіями человѣческими уязвлена стала», и этимъ открывшаго исторію русской интеллигенціи, черезъ декабристовъ до дѣятелей освобожденія крестьянъ и до кающихся дворянъ лучшая часть нашего дворянства готова была отдать себя служенію соціальной правдѣ и справедливости. Искать ее хотя и не нашелъ, интеллигентъ на тронѣ Александръ I. Герценъ, Бакунинъ, Крапоткинъ, Л. Толстой принадлежали къ высшему слою русского дворянства. На этомъ пути дворянство теряло свой сословный характеръ и превращалось въ интеллигенцію.

Культурный слой нашего дворянства создалъ великую русскую литературу, которая потрясла міръ своими мотивами состраданія, человѣколюбія и народолюбія, своей любовью къ правдѣ и своимъ сочувствіемъ къ униженнымъ и угнетеннымъ. Но не эти стороны русского дворянства и русской литературы привлекаютъ сейчасъ молодежь. Она гораздо болѣе отзывчива къ мотивамъ военной доблести и государственного служенія. Николай Ростовъ ей ближе Пьера Безухова и князя Андрея Болконского. Представители современныхъ направлений, согласныхъ признать соціальные результаты революціи и стремленіе къ соціальной правдѣ сдѣлать однимъ изъ своихъ лозунговъ, изначально были равнодушны къ этимъ мотивамъ, и ни къ какой соціальной правдѣ не стремились. Я не вижу, чтобы евразійцы въ своемъ душевномъ и соціальномъ генезисѣ интересовались соціальнымъ вопросомъ и имѣли самостоятельный интересъ къ осуществленію соціальной справедливости. То же нужно сказать про младороссовъ. За рѣдкими исключеніями представители этихъ направлений, готовыхъ идти съ комсомоломъ, опредѣляютъ свое отношение къ соціальнымъ послѣдствіямъ революціи и къ соціальной правдѣ исключительно изъ тактическихъ соображеній. Часть молодежи поняла, что кончить революцію можно лишь признавъ и принявъ ея существенные соціальные результаты, что тутъ ничего не подѣлаешь , что нужно согласовать свои лозунги съ рабоче-крестьянскими массами, которые не уступятъ завоеванного ими положенія. При этомъ въ центрѣ продолжаетъ стоять не соціальная проблема, не проблема организации труда, а проблема завоеванія власти. Молодыя направлениа сходятся и съ большевизмомъ и со старой эмиграціей въ томъ, что самымъ важнымъ считаются завоеваніе и укрѣпленіе государственной власти. Въ сознаніи русскихъ комму-

нистовъ проблема организаціи и охраненія власти окончательно заслонила проблему соціальної правды, проблему организаціи труда. То же нужно сказать и про всѣ эмігрантскія направления, которые прежде всего хотять возстановить власть и ищутъ путей ея возможнаго укрѣпленія. Никто не интересуется соціальной правдой по существу, паѳосъ соціальной правды скомпрометированъ коммунистической революціей даже въ глазахъ самихъ коммунистовъ. А безъ паѳоса, безъ непосредственного духовнаго порыва ничего нельзя сотворить. Тактическое принятіе рабоче-крестьянской платформы есть вещь совершенно бесплодная и не нужная.

Въ другомъ еще отношеніи современная молодежь неблагодарна и не имѣетъ памяти. Результатами эмансипаціоннаго движениія 60 и 70 г. г. воспользовались и тѣ послѣдующія поколѣнія, которые ему враждебны и всегда его поносятъ. Это вѣдь обычное явленіе въ исторіи, ибо неблагодарность есть основное человѣческое свойство, при этомъ сознаваемое обычно не какъ грѣхъ, а какъ добродѣтель. Въ женскомъ эмансипаціонномъ движениі 60 и 70 г. г. было немало уродливаго, комического и отрицательнаго, вызывающаго противъ себя справедливую духовную реакцію. Но въ немъ были достигнуты результаты, которые приняты всѣми нами. Всѣ нынѣ живутъ болѣе по Чернышевскому, чѣмъ по Домострою. Христіанское Движеніе Русской Молодежи въ эмиграціи съ активнымъ участіемъ дѣвушекъ было бы невозможно, если бы не было Чернышевскаго. Кружки молодыхъ людей и молодыхъ дѣвушекъ, большая свобода ихъ общенія, отсутствіе внѣшнихъ условностей и стѣсненій, высшее образованіе дѣвушекъ и занятіе ихъ медициной, — все это возможно лишь послѣ эмансипаціоннаго движениія русскаго нигилизма. Такого рода явленія нашего

времени предполагаютъ сломленный Домострой. Молодежь не можетъ уже жить по Домострою и не живеть, хотя бы отвлеченно признавала его вѣчную правду. Мораль Домостроя не есть вѣчная христіанская мораль, это есть времененная и преходящая мораль. «Что дѣлать?» Чернышевскаго, книга, художественно бездарная, безвкусная и элементарная, въ извѣстномъ смыслѣ представляеть собой болѣе высокую ступень нравственнаго сознанія, чѣмъ Домострой. Это очень нравоучительная, добродѣтельная, по своему аскетическая книга, морально оклеветанная. Ее никто давно уже не читаетъ, да и нѣть никакой надобности читать, — заинтересоваться ею можно лишь исторически. Но большая часть пожеланій Чернышевскаго стали давно уже достояніями нравственнаго и общественнаго сознанія, и онъ даже поражаетъ минимализмомъ своихъ требованій. Кого теперь испугаетъ идея кооперативныхъ швейныхъ мастерскихъ? Бухаревъ, одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ русскихъ богослововъ XIX в., очень высоко ставилъ «Что дѣлать?» съ нравственно-христіанской точки зрѣнія. Говорю обо всемъ этомъ, потому что современная молодежь, не имѣя исторической перспективы, не понимаетъ, до чего ея собственная жизнь зависитъ отъ свободительного движения прошлого вѣка, которымъ было разрушено деспотизмъ семьи, бытовыя и сословныя предразсудки, мѣшавшие людямъ свободно двигаться и дышать, были завоеваны права интимныхъ человѣческихъ чувствъ, была потребована правдивость и изобличена и низвержена съ пьедестала условная ложь и лицемѣріе въ человѣческихъ отношеніяхъ. И современные любители искатели абсолютнаго авторитета во всемъ тоже хотятъ свободно дышать и двигаться, тоже не потерпятъ, чтобы жизнь ихъ нальчилась безмыслиемъ условностями, предразсудками и самодурскими инстинктами. Те--

перь никто не отрицаєтъ правъ дѣвушекъ на высшее образованіе, на медицинскую профессію, но въ прошломъ это было завоевано съ величайшимъ трудомъ движеніемъ, которое сейчасъ вызываетъ отвращеніе. Христіанская молодежь, группирующаяся сейчасъ вокругъ Монпарнасса, вполнѣ воспользовалась Чернышевскимъ и его соратниками и могла бы повѣсить его портретъ въ залѣ своихъ собраній. Такъ и христіанство вошло нѣкогда въ міровую исторію, вполнѣ воспользовавшись результатами античной языческой культуры, безъ которой учители Церкви не могли бы создать своихъ богословскихъ ученій. Христіанское возрожденіе въ Россіи, конечно, воспользуется соціальными освободительными движеніями XIX в. Это — законъ жизни, который дѣйствуетъ безъ того, чтобы его сознавали.

V.

Источникъ всѣхъ иллюзій и утопій всегда лежить въ абсолютизаціи относительного. Когда относительнымъ и преходящимъ вещамъ присваивается абсолютное и непреходящее значеніе, всегда рождаются иллюзіи, всегда исчезаетъ подлинный реализмъ въ отношеніи къ жизни. Всѣ государственные и соціальные формы человѣческаго общежитія относительны и преходящи, принадлежащіе историческому времени и находятся въ состояніи измѣнчивости, текучести, процесса развитія. Извѣстная форма государственной власти и хозяйства хороша для одного времени и мѣста, но плоха для другого. Монархія или частная собственность также не являются абсолютными и непреходящими началами общежитія, какъ и демократическая республика или соціалистическое хо-

еяйство. Абсолютными и непреходящими являются лишь духовная, религиозная и нравственная основы человеческого общежития, но не формы политической или социальной. Такая же ложь и иллюзия считать монархию абсолютной формой государства, как и считать таковой республику. Формы монархии или республики имеют подчиненное и временное значение. Относительна природа самого государства. Государство относится къ средствамъ, а не къ цѣлямъ человеческой жизни. Совершенная жизнь означала бы отмирание государства. Утопія монархической государственности такъ же абсолютизируетъ относительные вещи, связанные съ преходящими средствами жизни, какъ и утопія социалистической общественности. Изъ реакціи противъ коммунизма въ эмиграціи начинаютъ придавать абсолютное значение формамъ частной собственности и даже капиталистическому хозяйству, столь явно исторически преходящему. Совершенно такъ же социалисты считаютъ социалистическое хозяйство абсолютной формой, единственной справедливой иной. Иллюзіи абсолютной формы государственной власти тѣмъ болѣе странны, что именно наша эпоха благопріятствуетъ изобличенію того непомѣрного преувеличенія политики и государственной власти, которое свойственно было новой исторіи. Именно наша катастрофическая эпоха ведетъ къ сознанію абсолютного пріимата духовнаго надъ всѣми виѣшними формами человеческого общежития. Въ Европѣ уже извѣрились въ спасительное значение парламентскихъ демократій, монархій или социалистическихъ формъ общества. Все рѣшается реальной силой и реальными качествами людей, прежде всего силой духовной, а затѣмъ силой хозяйственно-трудовой. Моменту хозяйственно-социальному также принадлежитъ приматъ надъ монетомъ государственно-политическимъ. Это и есть

переходъ къ соціальному реалізму, освобожденіе отъ іллюзій.

Такое перенесеніе центра тяжести въ духовныя начала жизни даетъ вѣрную ориентировку и направленность жизни. Лишь въ духовной жизни можно найти абсолютное. Его нельзя найти во виѣшней общественной жизни, въ государствѣ. И именно поворотъ къ духовной жизни, какъ жизни абсолютной и непреходящей, ведетъ къ соціальному реалізму, къ освобожденію отъ іллюзій и утопій, къ вѣрному зреїнію, всему находящему свое мѣсто, ничего не преувеличивающему. Только переходъ къ новой спиритуальности и внутренней углубленности сдѣлаетъ насть настоящими реалистами въ общественной жизни, свободными отъ дурной мечтательности, способными къ реальному строительству и къ дѣйствительному внесенію вѣчнаго во временное. Всѣ формы человѣческаго быта являются относительными и преходящими, не принадлежащими вѣчности. Относительнымъ и преходящимъ является и самый исторический стиль Православія. Онъ принадлежитъ историческому времени. Только незнаніе исторіи можетъ вести къ іллюзіи, что Православіе всегда имѣло одинъ стиль. Православіе въ своей исторической судьбѣ имѣло уже нѣсколько стилей и можетъ имѣть еще нѣсколько. Стиль Православія константиновской эпохи очень отличается отъ стиля Православія эпохи доконстантиновской. Стиль эпохи первохристіанской отличается отъ эпохи вселенскихъ соборовъ и великихъ учителей Церкви. Стиль русскаго Православія петровской эпохи очень отличается отъ стиля русскаго Православія эпохи допетровской. И тѣ, которые вѣрятъ въ вѣчный стиль Православія, принимаютъ обычно за абсолютный — стиль какой-нибудь отдельной эпохи, чаще всего эпохи непосредственно предшествующей. Жизнь Церкви есть богочеловѣческій

процессъ и человѣческая сторона Церкви измѣнчива, подвержена процессу развитія, въ ней должно быть вѣчное творчество. Духъ не можетъ быть прикованъ къ конечнымъ и преходящимъ формамъ, онъ динамиченъ по своей природѣ и всегда стоять передъ нимъ новыя творческія задачи. Абсолютизациѣ относительного, прикрепленіе безконечнаго духа къ конечнымъ формамъ есть процессъ духовнаго оконченія, угашеніе духа. Христіанскій динамизмъ есть единственное вѣрное пониманіе духовной жизни и вѣрное отношеніе къ задачамъ жизни.

Послѣ революціоннаго разложенія и крушенія старого строя, старого быта отношеніе къ нему дѣлается не реально-органическимъ, а мечтательное-эстетическимъ или утилитарно-политическимъ. Отошедшее въ вѣчность прошлое имѣеть надъ нашей душой исключительное обаяніе. Мы бываемъ зачарованы красотой прошлаго. Мы совершаємъ относительно прошлаго творческій актъ эстетического преображенія. Наше преображающее эстетическое воспоминаніе совершаєтъ отборъ въ прошломъ цѣннаго, пребывающаго, достойнаго вѣчной жизни. Уродливое, тлѣнное, лишенное цѣнности въ прошломъ сплошь и рядомъ выпадаетъ изъ нашей памяти и изъ нашей любви. Эстетическое преображеніе говорить о прошломъ совсѣмъ не то, что говорить холодная и объективная историческая наука. Полны прелести и обаянія старыя усадьбы, памятники и развалины, старые портреты, книги и письма, старыя преданія и воспоминанія. Черезъ нихъ воспринимается совсѣмъ не то прошлое, которое реально, прозаически когда-то было. Совсѣмъ не то значатъ памятники прошлаго, что они значили для современниковъ. Между нами и прошлымъ лежитъ очарованіе эстетического преображенія, отборъ вѣчнаго и прекраснаго, забвеніе тлѣннаго и уродливаго. Старина есть въ

настоящемъ, а не въ прошломъ. Отношениe къ прошлому есть художество, искусство, и въ немъ раскрывается совсѣмъ особаго рода реальность, быть можетъ, большая, чѣмъ та, которая дѣйствительно была. Для моего «настоящаго» есть большая прелесть, красота, обаяніе въ «прошломъ» русскаго дворянства, дворянскихъ усадебъ, дворянскаго быта. Но я знаю, что это есть красота эстетическаго отбора и преображеніе. Попробуйте возстановить крѣпостное право, дворянскія привилегіи, дворянскіе предразсудки, и обаяніе немедленно исчезнетъ, предстанетъ несправедливость и уродство реально бывшаго прошлага. Для сохраненія красоты и обаянія прошлага, для его увѣковѣченія именно нужно не возстановлять его. Прошлое входитъ въ вѣчность, дѣлается достижениемъ вѣчности, когда оно не реставрируется, не возстановливается въ своей прежней смѣшанной реальности, когда оно преображается эстетически и не только эстетически, а и духовно, одухотворяется выживаніемъ лишь вѣчныхъ въ немъ элементовъ когда побѣждается тяжесть бывшей въ немъ грубой матеріи. Это есть великий парадоксъ времени. И его нужно понять тѣмъ, которые идеализируютъ прошлое для его реставраціи. Именно они то и мѣшаютъ введенію прошлага въ вѣчность, узаконяя въ немъ тлѣнное и временное. Политически-utiлитарное и корыстное отношениe къ прошлому есть отверженіе его отъ вѣчности, есть уродование его, отбираніе дурного въ прошломъ. Ни одинъ человѣкъ «настоящаго» не можетъ жить органически бытомъ «прошлага», никогда этотъ быть не бываетъ для него тѣмъ, чѣмъ онъ былъ для людей прошлага. Онъ можетъ опредѣлять свое отношениe къ прошлому или эстетически и духовно преображая его и тогда отбирай въ немъ прекрасное и вѣчное или политически реставрируя его и тогда отбирай въ немъ дурное и тлѣнное.

Нѣтъ ничего труднѣе, какъ установить должное соотношеніе между духовнымъ и мірскимъ, природно-историческимъ, между Церковью и государствомъ, обществомъ, культурой, — между вѣчнымъ и времененнымъ. Это должное соотношеніе постоянно нарушается въ обѣ стороны душевными реакціями людей, ихъ эмоціями, страстями, страхами, интересами. И тѣ, которые стоятъ за абсолютное преобладаніе Церкви, нерѣдко вносятъ въ свое пониманіе Церкви власть исторически-относительного, прилипшаго въ прошломъ отъ слишкомъ мірского, отъ мірской суety, отъ царства кесаря. Ошибочно думать, что обмирщеніе Церкви, происходитъ лишь отъ гуманистической культуры и гуманистической общественности. Оно не менѣе происходитъ отъ авторитарного государства, отъ іерархического властолюбія. Человѣческія притязанія по разному себя выражали въ Церкви и искажали церковную жизнь человѣческими интересами. Царство кесаря наложило на исторію Церкви роковую печать въ прошломъ и искажило даже формулировку христіанскихъ догматовъ. И многимъ кажется сейчасъ, что они защищаются нерушимостью церковнаго начала и вѣрны церковной традиціи, въ то время какъ они охраняютъ традиціи старого царства кесаря, искажавшаго жизнь Церкви и порабощавшаго Церковь. Необходимо огромная духовная трезвость, отрѣшенность и зрячестъ, чтобы видѣть размѣры совершившагося переворота и въ немъ различать духовное и мірское. Нужно побѣдить новыя иллюзіи молодежи, чтобы увидѣть неотвратимыя послѣдствія революціи и до конца сознать вступленіе въ новую историческую эпоху.

Эмигрантской молодежи раньше или позже предстоитъ встрѣча съ пореволюціонной Россіей, вѣ

которой она сформировалась, жила и опредѣлила свое мечтательное и нерѣдко иллюзіонистическое отношение къ Россіи дореволюціонной. Ей предстоитъ встрѣча съ новымъ соціальнымъ слоемъ изъ рабочихъ и крестьянъ, который сталъ активной исторической силой. Въ этомъ слоѣ она встрѣтить пытливость и взолнованность, которыя ей чужды. Не легко ей будетъ защищать свои вѣрованія. Передъ Православной Церковью въ Россіи стоятъ новые задачи. Радикально измѣнилось отношение Церкви къ государству, Церковь должна дѣйствовать въ новой соціальной средѣ и имѣть новый соціальный базисъ. Молодежь эмигрантская не всегда понимаетъ это измѣненіе положенія Церкви и иногда готова навязать Церкви свои новые иллюзіи, искренно вѣря, что этимъ она остается вѣрна церковной традиції. Аффектъ ужаса отъ революціи можетъ помѣшать встрѣчѣ эмигрантской молодежи съ молодой Россіей, родившейся въ революціи. И это можетъ быть очень трагично. Быть можетъ болѣе всего нужно молодежи освободиться отъ патологического страха, отъ древняго ужаса, появляющагося во все новыхъ и новыхъ формахъ. Истинный духовный путь и заключается въ томъ, чтобы страхъ міра, страхъ людей, страхъ зла былъ побѣжденъ страхомъ Божіимъ, а страхъ Божій былъ изгнанъ совершенной любовью. Аффектъ страха мѣшаетъ творческому движенію. Говорять о Христіанскомъ Студенческомъ Движеніи. Но движеніе можетъ быть лишь творческимъ. Не творческое движение есть *contradictio in adjecto*. Только творческое движение плодотворно и жизненно. Даже реакціонное движение заключаетъ въ себѣ творчество. Не творческое движение безжизненно и мертвенно, оно несетъ съ собой скуку, которая не будетъ лучше отъ того, что она будетъ благочестивой. Отсутствіе творческаго темперамента есть самое большое зло всякаго жизненнаго движенія.

Внутри Церкви ставятся огромные творческие задачи, задачи богословско-гностической, апологетической, культурной, социальной. И речь идет не о движении Церкви, а о движении въ Церкви. Многие думают, что движение внутри Церкви быть не может, а возможно лишь движение къ ней, къ самой же Церкви начинается бездвижный, застывший покой. Это есть вредная иллюзия, которая должна быть преодолена. Мотивы церковные и национальные должны укрепиться въ душахъ молодежи. Въ этомъ она болѣе права, чѣмъ поколѣнія предыдущія. Но, утверждая абсолютный приматъ духовной жизни, какъ начала вѣчнаго, нужно изнутри духовной жизни творчески преобразовать исторію, общество, культуру, мысль. Тогда только будетъ движение жизни, и сама духовная жизнь не превратится въ благочестивую скучку. Творческое духовное движение будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ вѣрно лучшимъ традиціямъ русской религиозной мысли XIX в. Духовный возвратъ молодежи на родину будетъ означать, что вѣра въ великую миссію Россіи и русского народа осталась несокрушенной революціей. Тогда только религиозное движение можетъ имѣть силу и способность преобразовать жизнь.

Николай Бердяевъ.

«МИӨИЧЕСКОЕ» И СОВРЕМЕННОЕ НАУЧНОЕ МЫШЛЕНИЕ.

Первобытному человѣку присуще міропониманіе и даже воспріятіе міра, которое можно назвать *миөи ческимъ*. Современные изслѣдованія, среди которыхъ первое мѣсто принадлежитъ труда мъ проф. *Леви-Брюля*, показали, что этотъ типъ міропониманія имѣеть своеобразную систематическую структуру, общія основы которой одинаково повторяются въ міропониманіи первобытныхъ народовъ, всѣхъ временъ и всѣхъ расъ, независимо отъ того, будуть ли это негры Центральной Африки или индѣйцы въ лѣсахъ Бразиліи, или древніе индузы въ Азіи. Многія существенные черты этого «миөи ческаго» міровоспріятія (попытку опредѣленія этого термина я дамъ позже) присущи также художественному воспріятію міра, выраженному въ поэзіи и другихъ видахъ искусства всѣхъ временъ и народовъ, какъ первобытныхъ, такъ и высоко культурныхъ.

Наконецъ, религіозное міропониманіе, не только примитивное, но и высоко культурное, выражающее свое содержаніе въ уточненныхъ философски разработанныхъ понятіяхъ (напр., христіанское), сохраняетъ многія черты, присущія миөи ческому мышленію о мірѣ.

Отсюда ясно, что этотъ типъ міропониманія и міровоспріятія не есть случайное, преходящее явленіе: онъ глубоко укорененъ въ сущности

человѣческаго духа и удовлетворяетъ важнѣйшія потребности его.

Поэтому весьма своевременнымъ и цѣннымъ является замыселъ *Кассирера*, осуществленный имъ въ книгѣ «Philosophie der symbolischen Formen» (1925), изслѣдовать миѳическое мышленіе подобно тому, какъ Кантъ въ «Критикѣ чистаго разума» изслѣдовалъ «эмпирически-научное» мышленіе. Задача эта, говорить Кассиреръ, состоитъ въ томъ, чтобы найти структуру миѳического мышленія, найти *систему его категорій и основоположеній* и свести ее къ *единому духовному принципу* (стр. 16). Кассиреръ хочетъ найти *миѳическое априорное*. При этомъ онъ ставить себѣ цѣлью избѣжать двухъ крайностей: *метафизики*, т. е. попытки дать трансцендентное обоснованіе миѳическихъ категорій (методъ Шеллинга въ его «Философіи миѳологии») и *психологизма*, т. е. попытки вывести структуру миѳического мышленія изъ *эмпирическихъ основаній* (методъ позитивизма, стр. 18).

Задача, поставленная Кассиреромъ, въ высшей степени многозначительна, если принять во вниманіе, что многіе элементы миѳического міропониманія сохраняются на высшихъ ступеняхъ культуры — въ искусствѣ, религіи и философіи. Подходя къ темѣ, поставленной Кассиреромъ, ожидаешь, что имъ будетъ открыта система категорій, рѣзко отличная отъ системы категорій научнаго мышленія, но тѣмъ не менѣе удовлетворяющая важнымъ функціямъ духа. Отсюда, далѣе, должна возникнуть проблема, какъ возможно со-существованіе въ одномъ сознаніи, въ *единой* духовной жизни двухъ различныхъ системъ категорій, двухъ системъ априорныхъ формъ, изъ которыхъ каждая по своему удовлетворяетъ различные функціи духа. Удовлетворительное рѣшеніе этого вопроса можетъ быть найдено только путемъ открытия способа примиренія, согласованія

этихъ двухъ системъ категорій, такъ какъ нельзя допустить *двойной истины*, немыслимо, чтобы двѣ неустранимо противорѣчащія другъ другу системы категорій обѣ примѣнялись умомъ и обѣ были цѣннымъ орудіемъ цѣнныхъ функцій духа.

Выполнить такой трудъ можетъ лишь ученый, способный конгніально вжиться въ систему миоіческаго міропониманія и вслѣдъ затѣмъ произвести анализъ его безъ предвзятости, не насилия и не искажая предметъ своего изслѣдованія. Отъ такого ученаго требуется, чтобы онъ далъ вѣдѣніе въ понятіяхъ системы категорій, лежащей въ основѣ миоіческаго мышленія, но *не осознанной* самимъ этимъ мышленіемъ.

Можеть-ли трансцендентальный идеализмъ выполнить эту задачу точнаго конгніального описанія, которое несмотря на свою систематичность, было бы именно *описаніемъ*, а не преобразованіемъ предмета? Чтобы отдать себѣ отчетъ въ этомъ, обратимся къ Кассиреру. Онъ прекрасно изображаетъ въ началѣ книги «Die Philosophie der symbolischen Formen» свой трансцендентально-идеалистический подходъ къ проблемѣ. И миоіческое, и научное міропониманіе, говорить онъ, не находить передъ собою вещной «объективности» (Objectivit t); и то и другое міропониманіе есть функція «объективации» (Objectivierung, стр. 19). Миоіческое міропониманіе есть «опредѣленный не случайный, а необходимый видъ духовнаго формованія» (20). Миоіческое міропониманіе есть «не отображеніе (Abbild) данного бытія, а особый типическій способъ построенія (des Bildens selbst), благодаря которому сознаніе выходитъ изъ простой воспріимчивости (Rezeptivit t) чувственнааго впечатлѣнія и противостоитъ ей» (20). Духъ противоставляетъ «миру вещей (des Sachwelt), который охватываетъ его и подчиняетъ себѣ, свой самостоятельный міръ образовъ» (Bildwelt); противъ силы

«віпечатління» (Eindruck) постепенно все ясніє і сознательніє виступає діяльна сила «вираження» (Ausdruck, (32).

Ітакъ, для Кассирера, какъ для типичнаго представителя трансцендентальнаго идеализма, миоіческое воспріятіе міра есть *конструкція* познающаго ума. Но конструкція ума не можетъ быть живымъ существомъ: она есть *мертвый продуктъ*. Между тѣмъ, миоіческое воспріятіе есть від'єніе всѣхъ предметовъ *живыми*, усмотрѣніе всюду *динамической активности*, творчески порождающей событія и вещи. Видѣть живое существо въ самомъ его живомъ дѣйствованіи можно только непосредственно, *интуитивно*: всякая копія, образъ, конструкція есть уже не живое бытіе, а мертвый продуктъ. Поэтому тотъ, кто убѣжденъ что онъ видѣть живое, активное бытіе, безотчетно склоненъ разсматривать свое воспріятіе въ духѣ наивнаго реализма, т. е. дѣйствительно, какъ *вос-пріятіе*, какъ *непосредственное имѣніе* въ виду самой живой активности въ *подлинникѣ*. Это умонастроеніе прямо противоположно духу трансцендентальнаго идеализма: согласно трансцендентальному идеализму, миоіческое воспріятіе есть *конструкція*, задающаяся цѣлью конструировать нѣчто *недоступное именно конструированію*; для него поэтому миоі есть глубочайшая ложь, неисцѣлимо противорѣчива затѣя.

Рѣзко иное соотношеніе существуетъ между духомъ трансцендентальнаго идеализма и духомъ современаго научнаго міропониманія: позитивистическое научное міропониманіе находитъ въ составѣ міра только мертвыя *пассивныя содержанія* и мертвый *законосообразный порядокъ* ихъ. Это именно то, что соответствуетъ духу и пониманію трансцендентальнаго идеализма. Отсюда предрѣшена судьба изслѣдованія Кассирера: современное

научное изслѣдованіе — стихія, родственная ему; наоборотъ, миоіческое міровоспріятіе чуждо ему, онъ не можетъ вжиться въ него, вчувствоваться и принять его для чистаго систематического описанія. По странной ироніи судьбы, онъ можетъ только, въ духѣ своего трансцендентальнаго идеализма, взять миоіческія представліенія о мірѣ, *какъ данности*, и начать «*оформлять*» ихъ, накладывать на нихъ печать своего духа; въ результатаѣ получается знаніе не о миоіческомъ міропониманіи, какъ оно *дѣйствительно* есть, а о миоіческомъ міропониманіи, какъ оно *конструировано* трансцендентальнымъ философомъ, слѣдовательно искажено имъ.

Прежде всего Кассиреръ характеризуетъ миоіческое міропониманіе *отрицательными чертами*, — со стороны того, чего въ немъ *нѣть* по сравненію съ міропониманіемъ научнымъ. Въ миоіческомъ міропониманіи, говоритъ Кассиреръ, нѣть различія «*основанія*» и «*обоснованнаго*», нѣть границы между только «*представленнымъ*» и «*дѣйствительнымъ*» воспріятіемъ, между образомъ и вещью, между сновидѣніемъ и дѣйствительностью, между желаніемъ и исполненіемъ, между жизнью и смертью (48 с.); нѣть расчлененія на цѣлое и части, нѣть ни цѣлаго, ни частей, такъ какъ въ миоіческомъ видаѣніи часть непосредственно дѣйствуетъ, какъ цѣлое, — принципъ «*pars pro toto*» есть характерная черта примитивной логики (66). Всѣ перечисленныя понятія требуютъ *анализа*, т. е. чисто мысленнаго разложенія, но именно анализа нѣть въ миоіческомъ міропониманіи (58).

Въ изображеніи Кассирера дѣло обстоитъ такъ, какъ будто научное міропониманіе обладаетъ *болѣе богатою системою категорій*, будто миоіческое міровоззрѣніе *бѣдно* въ сравненіи съ нимъ: въ самомъ дѣлѣ, въ немъ нѣть понятій 1) основа-

нія, 2) цѣлаго, 3) части, 4) жизни, 5) смерти и т. д. Кассиреръ упускаетъ однако изъ виду, — и это характерно для трансцендентального идеализма, для которого отсутствіе понятія есть отсутствіе соотвѣтствующаго предмета, такъ какъ самъ предметъ для него есть понятіе, — что различіе здѣсь дѣйствительно только въ недостаткѣ анализа и опознанія. Въ самомъ дѣлѣ, миѳическое міровосприятіе и конкретное міропониманіе имѣть въ кругозорѣ своего сознанія всю полноту дѣйствительности съ ея основаніями и обоснованіемъ, съ ея цѣлостями и частями, жизнью и смертью и т. п., но опознанія этихъ моментовъ дѣйствительности и умственного разложенія ихъ въ томъ направлении, какъ его производить современная наука, примитивный умъ не производить. Иными словами, категоріи эти въ воспріятії наличествуютъ, но пониманія этихъ категорій нѣть, а потому нѣть сознательного, свободного оперированія ими. Если миѳическое міропониманіе бѣдно, то бѣдность его — не въ основномъ, не въ уменьшениі числа категорій, а во второстепенномъ — въ неопознаніи ихъ, въ неумѣніи умственно обособить ихъ одну отъ другой. Совершая это умственное обособленіе, т. е. производя анализъ, умъ человѣка можетъ, подъ вліяніемъ ложныхъ предпосылокъ, отвергнуть нѣкоторыя категоріи или даже такъ ограничить себя, чтобы въ концѣ концовъ совершенно ослѣпнуть къ нимъ и замѣнить ихъ своими конструкціями, искажающими ихъ; тогда происходитъ дѣйствительное обѣднѣніе мышленія, утрата вѣдѣнія нѣкоторыхъ основныхъ началъ бытія. Задача наша въ дальнѣйшемъ заключается въ томъ, чтобы дать себѣ отчетъ, не произошло ли это бѣдствіе именно въ современномъ научномъ мышленіи.

Вернемся однако къ миѳическому міропониманію и покажемъ на одномъ примѣрѣ, что Кассиреръ не правъ въ отношеніи къ нему, именно

— недостатокъ анализа онъ принимаетъ за отсутствіе категоріи. Кассиреръ говоритъ, что миои-ческое міропониманіе лишено категоріи «идеальнаго»; «ein rein Bedeutungsmassiges» (чисто смысловое) имъ превращается въ вещное, бытійственное (*seinsartiges*) (51). Это главная черта, подмѣченная и подчеркнутая Кассиреромъ въ миоическомъ міропониманіи: все въ этомъ міропониманіи, говорить онъ, мыслится, какъ вещное (*dinglich*), или, видоизмѣняетъ онъ свою характеристику, какъ *субстанціальное*, или какъ «*dinglichsubstantiell*». При этомъ подъ субстанціею Кассиреръ разумѣеть «готовый, застывшій субстартъ» (*fertiges, festes Substrat*, 72).

Что-же превращается миоическимъ міропониманіемъ въ вещно-субстанціальное бытіе? — Все, отвѣчаетъ Кассиреръ: мелодія, кастовая принадлежность, нравственные качества и т. п. разсматриваются, какъ «тѣла»; согласно теологии Ведъ, напр., невѣрная жена содергить въ себѣ «супругоубивающее тѣло» (72). Точно такъ-же, причинность говоритъ Кассиреръ, для науки есть *отношеніе* опосредствующаго мышленія, стоящее какъ бы «между» отдѣльными элементами, а для миоа она есть Ursache, первовещь, изъ которой происходятъ другія вещи (71); здѣсь сила мыслится не какъ *динамическое отношение* (75), а какъ нѣчто вещное и субстанціальное (75), переносимое отъ одного существа къ другому (напр., отъ жреца, вождя) иногда путемъ прикосновенія (75). Ограниченнность этого пониманія, говоритъ Кассиреръ, обнаруживается въ присущемъ ему «вещно-субстанціальномъ пониманіи дѣйствованія (des Wirkens, 70 с.), откуда получается слѣдующее странное противорѣчіе: «миоическая фантазія стремится къ оживленію и одушевленію, къ спиритуализациіи» всего, а миоическая форма мышленія, привязывающая всѣ качества и дѣятельности, всѣ состоя-

нія и отношенія къ прочному субстрату, ведеть къ противоположной крайности, именно, къ своего рода «матеріализації» духовныхъ содеряній (72).

Надъ этимъ кажущимся противорѣчіемъ Кассиреру слѣдовало особенно задуматься. Въ самомъ дѣлѣ, обыкновенно, въ умѣ лица, высказывающаго мысль противорѣчія нѣтъ, противорѣчіе впервые возникаетъ въ умѣ слушателя вслѣдствіе непониманія, вслѣдствіе вкладыванія имъ въ умѣ другого лица отчасти своихъ мыслей. Въ данномъ случаѣ нетрудно найти прибавку, произведенную Кассиреромъ и вносящую противорѣчіе въ миоическое мышленіе. Въ умѣ Кассирера понятіе субстанціи совпадаетъ съ понятіемъ субстрата, какъ готоваго, законченного, замкнутаго въ себѣ, опредѣленаго бытія (246), какъ пассивной вещи; между тѣмъ, въ дѣйствительности субстанціальное начало есть не мертвая подкладка, а живой дѣятель, носитель творческой силы, источникъ творческаго дѣйствованія, порожденія все новыхъ и новыхъ событий; въ миоическомъ міровоззрѣніи это пониманіе строенія бытія не выражено въ дифференцированныхъ понятіяхъ, но оно составляетъ ядро конкретныхъ воспріятій; и въ философіи у многихъ великихъ философовъ таково именно понятіе субстанціи, напр., у Плотина, Августина, Єомы Аквинскаго, Дунса Скота, Дж. Бруно, Лейбница и др. Указаніе на то, что миоическое міровоззрѣніе все превращаетъ въ вещи въ томъ смыслѣ, какъ это слово понимаетъ Кассиреръ, таитъ въ себѣ глубочайшее непониманіе этого міровоспріятія: въ самомъ дѣлѣ, для миоического міропониманія сами вещи суть не вещи, а живые субстанціальные дѣятели; это значитъ, что каждый такой дѣятель не сводится только къ своимъ дѣйствованіямъ въ пространствѣ и времени, а стоитъ выше ихъ, сохраняя всегда силу и возможность дѣйствовать въ другихъ мѣстахъ и временахъ. Этотъ аспектъ дѣятеля и есть

субстанціальний ідеальний, т. е. сверхвременний моментъ его, не опознанный миєїческимъ міровоспріятіемъ, но всегда им'ємый имъ въ виду. Кажущееся овеществленіе всѣхъ предметовъ обусловлено тѣмъ, что миєїческое міропониманіе признаетъ все «духовное» и душевное всегда *воплощеннымъ*, т. е. им'ющимъ *тѣлесныя обнаруженія*. Никакого противорѣчія отъ этого сочетанія духовности и тѣлесности и никакой деградаціи духовности отсюда не получается: это не материализмъ, а усмотрѣніе той конкретности, того багатства и той многосторонности бытія, которыя дѣйствительно присущи міру.*)

Удивительнѣе всего то, что Кассиреръ не находитъ въ миєїческомъ міропониманії *динамичности* только потому, что сила понимается въ миєахъ иногда, какъ нѣкоторый запасъ, передаваемый отъ существа къ существу. Онъ упускаетъ изъ виду, что именно миєїческое міровоспріятіе чутко къ подлинно динамическому аспекту бытія — къ усилію, напряженію, порожденію, дѣйствованію, творческому переходу и т. п., а современная наука и «научная философія» абстрагировала отсюда только *отношеніе* двухъ *данностей*, только мертвый порядокъ, какъ это сдѣлалъ напр., Махъ. Яркій образецъ этой утраты чутья къ подлинно динамическому данъ самимъ Кассиреромъ, который, настаивая на динамическомъ характерѣ причинности, говоритъ о ней, какъ объ *отношенніи опосредствующаго мышленія*. Что можетъ быть противоположнѣе *онтологической динамичности*, какъ не низведеніе причинности на степень категоріи *мышленія* въ духѣ трансцендентального идеализма!

Не съумѣвъ вжиться въ миєїческое міропониманіе, Кассиреръ не осуществилъ той задачи, которая такъ интересно нам'ечена въ началѣ его

*) См. объ этомъ главу «Метафизика стоиковъ, какъ безсознательный идеаль-реализмъ» въ моей книжѣ «Типы міровоззрѣній».

труда. Въ самомъ дѣлѣ, можно было надѣяться, что Кассиреръ откроетъ двѣ системы категорій, которые обѣ необходимы человѣку, обѣ удовлетворяютъ каждая по своему важнымъ потребностямъ духа и могутъ быть примирены въ одномъ и томъ же сознаніи. Въ дѣйствительности же, Кассиреръ получилъ двѣ системы, несогласныя и безвозвратно несогласимыя другъ съ другомъ. Отсюда для сохраненія цѣлости духа необходимо пожертвовать одною изъ системъ категорій, подавить одну изъ нихъ и вывести ее изъ употребленія, какъ менѣе совершенную, или примѣнить лишь для какихъ либо служебныхъ цѣлей.

Кто усматриваетъ, что религіозное міропониманіе высоко культурнаго и философски образованнаго человѣка сохраняетъ въ себѣ черты, принципіально однородныя съ міропониманіемъ миѳическимъ, кто усматриваетъ, что художественное воспріятіе міра имѣеть такой же характеръ, тотъ не удовлетворится этими результатами изслѣдований Кассирера; такой мыслитель предвидѣтъ, что истина можетъ заключаться лишь въ гносеологическомъ ученіи, способномъ показать, что миѳическое и научное міропониманіе могутъ сочетаться въ единое цѣлое. Такого результата слѣдуетъ ожидать отъ гносеологии интуитивизма, а также, можетъ быть, отъ англо-американскаго реализма. Согласно этимъ теоріямъ знанія, объективное содержаніе воспріятія есть само транссубъективное бытіе въ подлинникѣ. Такимъ образомъ, категоріальныя основы и миѳического и научнаго міропониманія суть одинаково подлинныя основы строенія самаго бытія. Но бытіе не можетъ быть противорѣчивымъ; поэтому передъ интуитивизмомъ стоитъ задача показать, какъ возможно сочетаніе тѣхъ и другихъ категорій въ согласное единое цѣлое.

Само собою разумѣется, рѣчь идетъ не о

томъ, чтобы сочетать въ одно цѣлое всѣ конкретные миоы и всѣ возврѣнія примитивныхъ людей съ современнымъ научнымъ міровоззрѣніемъ: категоріальныя основы миоического и научнаго міровоззрѣнія могутъ быть истинными, а отдѣльныя конкретныя возврѣнія миоического міропониманія такъ-же, какъ и отдѣльныя теоріи науки, могутъ содержать въ себѣ заблужденія и тогда, понятно, они могутъ оказаться и дѣйствительно оказываются противорѣчащими другъ другу, безвозвратно несогласимыми другъ съ другомъ.

Начнемъ съ разсмотрѣнія причинности. Для современной науки причинность есть только *законосообразный порядокъ* возникновенія событий во времени; онъ состоитъ въ томъ, что вездѣ и всегда, когда возникаютъ события АВС..., возникаютъ события DEF... Здѣсь нѣтъ понятія *субстанціального дѣятеля*, стоящаго выше событий въ сферѣ сверхвременного *идеального бытія*, а вмѣстѣ съ тѣмъ утраченъ и *реальный динаміческий* моментъ причинности — усиліе, напряженіе, причиненіе, порожденіе, вообще дѣйствованіе. Оторвавъ содержаніе события отъ дѣятеля и дѣйствованія, современная наука имѣеть въ кругозорѣ своего сознанія только мертвые готовые *продукты дѣйствованія* и мертвый *порядокъ* ихъ; сами эти продукты не содержать въ себѣ творческой динамичности, они не могутъ быть носителями силы, не могутъ быть источникомъ усилія, порожденія и т. п. Если мнѣ укажутъ на то, что именно современная наука разсматриваетъ всѣ явленія природы, какъ *движенія*, это не будетъ возраженіемъ противъ меня. Даже въ составѣ движенія наука отвлекается отъ динамическихъ моментовъ усилія, напряженія, дѣйствованія и разсматриваетъ только послѣдовательность *положеній* въ пространствѣ. Благодаря этой именно абстракціи отъ глубиннаго бытія, современная наука можетъ раз-

сматривать движение, какъ нѣчто чисто относительное. Уже два вѣка тому назадъ Лейбницъ сказалъ, что если бы не было въ движениіи усилія, то даже и умъ ангела не могъ бы отличить, которое изъ двухъ приближающихся другъ къ другу тѣль дѣйствительно находится въ состояніи движенія.

Далѣе, изслѣдуя возникновеніе событий, современная наука отвлекается отъ цѣли; она рассматриваетъ возникновеніе события, какъ опредѣленное только прошлымъ и настоящимъ, но не будущимъ. И эта ступень абстракціи также естественно связана съ предыдущими: события, т. е. временное бытіе не могутъ предвосхищать будущаго, только сверхвременный субстанціальный дѣятель способенъ координировать прошлое и настоящее съ будущимъ. Отбросивъ дѣятеля, дѣйствованіе и цѣли, т. е. тѣ моменты, которые существенно необходимы для идеи личности, современная наука сосредоточивается на такихъ аспектахъ бытія, которые, будучи взяты сами по себѣ, имѣютъ безличный характеръ. Но цѣнности и смыслы существуютъ лишь въ связи съ личнымъ бытіемъ. Отсюда понятно, что современная наука, отвлекшись отъ личаго бытія, отвлекается также отъ цѣнности и осмысленности возникновенія новыхъ событий.

Попробуемъ прибавить всѣ отброшенные наукой моменты бытія — субстанціального живого дѣятеля, творческое усиліе его, цѣль, цѣнность и, естественно, выдвинемъ при этомъ на первый планъ живого дѣятеля; возникновеніе события предстанетъ при этомъ предъ нашимъ умомъ, какъ индивидуальный свободный творческій актъ, а не какъ элементъ законосообразнаго порядка. Такое именно видѣніе природы и присуще миѳическому міропониманію. Самъ Кассиреръ признаетъ, что оно находитъ вездѣ въ природѣ индивидуальные волевые цѣлестремительные акты (64 с.), напр.,

смерть даннаго лица объясняеть всюду и всегда индивидуальнымъ личнымъ актомъ чьей либо мес-ти, ненависти, корысти и т. п., тогда какъ наука понимаетъ это событие, рассматривая его, какъ результатъ безличнаго законосообразнаго порядка физическихъ, химическихъ и физиологическихъ процессовъ.

Опознавъ категоріальныя основы миøического пониманія причинности и выразивъ въ понятіяхъ всѣ элементы его, нельзя не согласиться съ тѣмъ, что составъ его несравненно богаче, чѣмъ составъ современнаго научнаго пониманія причинности: научное міропониманіе сохранило только *порядокъ* событий *во времени* и отвлеклось отъ всего остальнаго сложнаго содержанія причинности; оно есть плодъ чрезвычайно далеко идущей абстракціи. Но этого мало, — такая абстракція сопутствуетъ еще въ современной науцѣ *выборкою* преимущественно тѣхъ случаевъ причинной связи, которые *однообразно правильно* повторяются безчисленное множество разъ въ области сравнительно *элементарныхъ* проявлений природы. Утративъ вѣдѣніе свободной творческой активности причиненія, наука начинаетъ ошибочно принимать однообразную *правильность* повтореній нѣкоторыхъ событий за *законосообразную необходимость* ихъ. Она начинаетъ понимать причинность не какъ свободный индивидуальный актъ, а какъ необходимую связь, вродѣ необходимой связи идеальныхъ математическихъ формъ; она задается цѣлью понять такимъ способомъ даже индивидуальные акты высоко развитыхъ дѣятелей, напр. человѣческой личности, пытаясь разложить ихъ сполна на элементарные законообразно повторимые акты. Между тѣмъ, въ дѣйствительности, законосообразная необходимая связь присуща только идеальнымъ формамъ, напр., математического порядка, а связи *реального содержанія* событий только болѣе или менѣе пра-

вильно повторяются, поскольку определенный типъ дѣйствованія удовлетворяетъ даннаго субстанціального дѣятеля, но нѣть силы, которая могла бы принудить субстанціального дѣятеля законосообразно, идіотически повторять вѣчно порожденіе одного и того же рода актовъ. Въ реальномъ содержаніи природы есть только правильность, а не законосообразность*); мало того эта правильность и однообразіе все болѣе и болѣе исчезаютъ по мѣрѣ того, какъ субстанціальные дѣятели поднимаются на болѣе высокія ступени развитія, на которыхъ они становятся способными все полнѣе обнаруживать свою неповторимую индивидуальность.

Итакъ, современное научное пониманіе причинности есть плодъ весьма далеко идущей *абстракціи*, сопутствующейся, кромѣ того, *искаженіемъ* дѣйствительной структуры бытія, именно перенесеніемъ категоріи законосообразно необходимой связи на теченіе реальныхъ процессовъ, откуда возникаетъ детерминизмъ.

Конечно, и миѳическое міропониманіе содержитъ въ себѣ искаженія бытія: такъ, напр., оно приравниваетъ нерѣдко даже и элементарныя проявленія низшихъ субстанціальныхъ дѣятелей къ сложнымъ сознательнымъ проявленіямъ высоко развитой личности. Эти заблужденія имѣютъ грубый, ребяческій характеръ, но замѣчательно то, что если взять *принципіальную* сторону заблужденій, то окажется, что искаженія, производимыя современнымъ научнымъ міровоззрѣніемъ, болѣе значительны, чѣмъ искаженія, производимыя миѳическимъ міропониманіемъ: въ самомъ дѣлѣ, современное научное міропониманіе искажаетъ самое содержаніе категоріи причинности (внося въ него

*) См. Н. Лосскій «Свобода воли», стр. 110-130. См. также E. Becher, Natur philosophie (Die Kultur der Gegenwart, т. VII Abth. I. B., стр. 117.

признакъ законосообразной необходимости и детерминистически понимая ее), а миоическое міропониманіе, не искажая категорій, только неправильно примѣняетъ ихъ.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что миоическое и научное пониманіе причинности несогласимы лишь, поскольку наука внесла искаженіе въ категорію причинности. Стоить устранить это искаженіе, и разница сведется только къ тому, что научное понятіе есть абстракція изъ полнаго содержанія причинности; въ такомъ случаѣ научное и миоическое пониманіе причинности окажутся вовсе не противорѣчащими другъ другу, они согласимы другъ съ другомъ въ такой же мѣрѣ, какъ напр., понятіе шара и шара, вписаннаго въ кубъ.

Результатъ, полученный нами путемъ анализа понятія причинности, окажется имѣющимъ значение и для остальныхъ сторонъ двухъ рассматриваемыхъ нами точекъ зрењія на міръ: современное научное міропониманіе есть *абстракція изъ сложнаго состава миоического міропониманія*. Прежде всего этотъ выводъ примѣнимъ въ отношеніи къ понятію субстанціи. Современное научное міропониманіе или совершенно утратило его, напр., у Maxa, или сохранило изъ его состава только отвлеченный моментъ носителя или «чего-то устойчиваго»; оно совершенно игнорируетъ въ общемъ тотъ моментъ субстанціальности, который можетъ быть выраженъ словами дѣятель, обладающей сверхкачественною творческою силою, откуда должно быть выработано понятіе субстанціи, какъ сверхвременного и сверхпространственного, конкретно-идеального начала.*). Только въ послѣднее время наука въ лицѣ философски образован-

*) См. мою книгу «Міръ какъ органическое цѣлое».

ныхъ представителей біологіі (напр., Дриша) начинаеть вырабатывать это понятіе, обозначая его терминами энтелехія, психоидъ и т. п.

Само собою разумѣется миоіческое міропониманіе не способно выразить перечисленныя выше понятія но его конкретныя высказыванія обнаруживають, что хотя бы въ неопознанной формѣ, они имѣются въ виду: умъ первобытнаго человѣка надѣляетъ предметы тѣми свойствами взаимнаго общенія, дѣйствія на разстояніи, координаціи, корреляціи и т. п., которые могутъ быть поняты только изъ этихъ идеальныхъ основъ бытія.*)

Воспринимая весь міръ, какъ *живое цѣлое*, миоіческое міропониманіе склонно рассматривать части міра, какъ *органы* единаго организма. Въ связи съ этимъ даже формальныя моменты бытія, пространство, время, число, оно склонно считать не однородными, а содержащими въ себѣ органическое расчлененіе или во всякомъ случаѣ разнородность, игнорируемую наукой. Такъ Кассиреръ обращаетъ вниманіе на то, что тотемистическое міровоззрѣніе нѣкоторыхъ народовъ расчленяеть весь міръ и вмѣстѣ съ тѣмъ пространство на семь областей: съверъ, югъ, западъ востокъ, верхъ, низъ и центръ міра, полагая, что каждое бытіе естественно пріурочено къ одной изъ этихъ областей. Здѣсь передъ нами, говорить Кассиреръ, не «*Funktionsraum*» чистой математики, а «*Strukturraum*» (113). Философъ, признающій вмѣстѣ съ миоіческимъ міропониманіемъ, что міръ есть живое цѣлое, можетъ тѣмъ не менѣе утверждать однородность пространства вмѣстѣ съ эвклидовскою математикою; тогда онъ будетъ разсматривать ученіе тотемизма, какъ обусловленное неумѣніемъ отвлечь содержаніе отъ формы; иными словами, онъ будетъ утверждать тогда, что разно-

*) См. мою статью «Интеллектъ первобытнаго человѣка и просвѣщенаго европейца», «Соврем. Зап.» 1926, вып. 28.

родное содержаніе размѣщено въ однородной пространственной формѣ, но тотемизмъ принимаетъ разнородность содержанія за разнородность самой формы. Замѣчу однако, что какъ разъ послѣднее слово науки, ученіе Эйнштейна требуетъ признанія разнородности пространства въ различныхъ областяхъ міра. Если міръ есть живое замкнутое цѣлое, то весьма вѣроятно, что не только органы его, но и сама пространственная форма его въ различныхъ областяхъ разнородна. О свойствахъ времени возможны вполнѣ аналогичныя соображенія; поэтому не буду останавливаться на нихъ.

О различіи между числомъ въ научномъ и миѳическомъ міропониманіи Кассиреръ говоритъ, что математическая числа однородны, тогда какъ для миѳического міропониманія «каждое число имѣеть свою особую сущность, свою особую индивидуальную природу и силу»; «свою сущность и силу оно сообщаетъ всему, что подчинено ему» (177).

По этому поводу нельзя не замѣтить, останавливаясь хотя бы только на самомъ простомъ видѣ чиселъ, именно на рациональныхъ вещественныхъ числахъ, что всякое изъ нихъ, взятое, какъ цѣлое, имѣеть, дѣйствительно, свою особую индивидуальную природу, особое *Gestaltqualitet*; напр. три глубочайшій образомъ отличается отъ четырехъ, и нѣть никакого сомнѣнія, что это индивидуальное своеобразіе чиселъ должно имѣть значеніе въ строеніи атома, молекулы, кристалла, организма и т. п. Современное математическое естествознаніе, пользуясь цѣлымъ рациональнымъ вещественнымъ числомъ, рассматриваетъ его лишь какъ сумму однородныхъ единицъ; оно предопределено къ тому, чтобы видѣть лишь этотъ аспектъ числа своею тенденцію къ неограническому міропониманію, т. е. вслѣдствіе того, что оно игнорируетъ своеобразіе цѣлостей, сознательно или, чаще

всего, безотчетно отвлекается отъ специфически цѣлаго: оно беретъ цѣлое, раздробляетъ его на элементы, которые въ выдѣланномъ видѣ оказываются однородными, и затѣмъ вѣнчаниемъ образомъ суммируетъ эти элементы, закрывая глаза на специфическую форму цѣлости. Отсюда получаются рациональные вещественные числа, какъ принципіально однородные скопленія однородныхъ единицъ.

Я вовсе не собираюсь приглашать натуралистовъ отказаться отъ неорганическаго пониманія числа. Я только хочу указать на то, что неорганическое понятіе числа получено путемъ абстракціи отъ болѣе сложнаго органическаго строенія числа. Необходимо допустить два разныя понятія числа — неорганическое и органическое, которыя не противорѣчать другъ другу, такъ какъ неорганическое понятіе получено путемъ отвлеченія отъ нѣкоторыхъ чертъ числа, взятаго какъ цѣлое, и путемъ выхода какъ бы въ другое измѣреніе бытія. Для рѣшенія нѣкоторыхъ проблемъ необходимо и достаточно неорганическое понятіе числа, но есть и такія проблемы, при разсмотрѣніи которыхъ необходимо обратиться къ органическому понятію числа. Излагая этотъ вопросъ въ духѣ метафизики *В. Штерна*, какъ она выражена въ его книгѣ «Person und Sache», я сказалъ бы, что органическое понятіе числа нужно тогда, когда требуется разсмотрѣть структуру бытія сверху отъ цѣлага къ подчиненнымъ ему элементамъ, а неорганическое тогда, когда изслѣдованію подлежитъ бытіе, рассматриваемое снизу, именно въ соотношеніи элементовъ другъ съ другомъ.

Въ заключеніе скажу нѣсколько словъ о тотемизмѣ. Убѣжденіе примитивныхъ племенъ, что существуетъ родство между даннымъ племенемъ и какимъ либо видомъ животныхъ, растеній или другихъ предметовъ, а также раздѣленіе всего

міра по областямъ «сродства» Кассиреръ разсматриваетъ, какъ свойственную миоіческому міропониманію *класифікацію по родамъ и видамъ*; въ этой классификації, говорить онъ, роды и виды образуются не на основаніи «согласія въ какихъ либо чувствено данныхъ признакахъ или выражимыхъ въ отвлеченныхъ понятіяхъ моментахъ, а на основаніи предполагаемой магической связи, магической симпатії» (224 сс.). Въ дѣйствительности однако именно наличность идеи «магической» связи между данною группою существъ или, нерѣдко, цѣлымъ отрѣзкомъ природы показываетъ, что здѣсь устанавливается не мертвая классификація, не общія понятія рода и вида, а нѣчто такое, что до послѣдняго времени совершиенно упускалось изъ виду научнымъ неорганическимъ міровоззрѣніемъ: именно, здѣсь обнаруживается смутное видѣніе высшихъ единицъ жизни, единицъ болѣе высокихъ, чѣмъ отдѣльный организмъ человѣка, животнаго или растенія. Нѣчто вродѣ такого пониманія тотемизма приходитъ на умъ и самому Кассиреру, поскольку онъ видѣтъ въ немъ выраженіе идеи *единства жизни* (231, 240 стр.)

Въ философіи учение о единицахъ жизни болѣе высокихъ, чѣмъ біологический организмъ, развито Фехнеромъ, Эд. Гартманомъ, В. Штерномъ, Н. Лосскимъ и др. Въ самое послѣднее время естествознаніе начинаетъ подходить къ выработкѣ понятія этихъ единицъ путемъ изученія такихъ образованій, какъ лѣсъ, торфяное болото, озеро и т. п.

Нечего и говорить, наконецъ, что въ миоіческомъ міропониманіи вся природа насквозь проникнута божественными силами и воздействиіями, тогда какъ современное научное міропониманіе или отвлекается старательно отъ сверхъестественныхъ факторовъ или даже отрицає существование ихъ.

Подведемъ итоги своего обзора миоическихъ представлений о мірѣ. Миоическое міровоспріятіе оказывается содержащимъ въ себѣ богатую, разнообразную систему весьма многозначительныхъ категорій. Они не опознаны умомъ первобытнаго человѣка, но все его міровоспріятіе безотчетно пронизано ими. Развитіе духовной культуры сопутствуется опознаніемъ ихъ и въ однихъ умахъ отрицаніемъ, а въ другихъ умахъ, наоборотъ, включеніемъ въ разработанную систему философскаго міровоззрѣнія. Есть системы, въ которыхъ наличествуетъ въ особенной полнотѣ всѣ перечисленныя выше начала: Богъ, сверхвременные и сверхпространственные (субстанціальные) дѣятели, какъ носители жизни, творческая активность этихъ дѣятелей, объективная цѣнность и осмыслинность всѣхъ сторонъ міра. Можно обозначить терминомъ *органическій конкретный идеаль-реализмъ* (терминъ идеаль-реализмъ означаетъ ученіе о томъ, что реальное, т. е. пространственно-временное бытіе существуетъ на основѣ идеального, т. е. сверхвременного и сверхпространственного бытія) философское направлениe, въ которомъ всѣ принципіальные основы миоического міровоспріятія наиболѣе сохранены. Совершеннѣйшие образцы такого идеаль-реализма даны въ системахъ Платона, Аристотеля, Плотина, Августина, Фомы Аквинскаго, Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьева и др.*).

Продолжая свое сопоставленіе современного научнаго міропониманія съ миоическимъ, я могу теперь слѣдующимъ образомъ выразить общіе выводы, намѣченные всѣмъ содержаніемъ моей статьи: категоріи современного научнаго міропониманія суть не что иное, какъ *выборка* изъ гораздо

*) См. обѣ этомъ мою статью «Интеллектъ первобытнаго человѣка и просвѣщенного европейца» въ 28 вып. «Современныхъ Записокъ» 1926.

болѣе богатой, но неопознанной системы принциповъ миоического міровоспріятія или, лучше скажемъ теперь, изъ системы принциповъ конкретнаго идеалъ-реализма; научное міропониманіе есть весьма односторонняя (связанная поэтому отчасти съ искаженіями) абстракція изъ богатаго состава міра; въ кругозорѣ современной науки попадаютъ только готовые мертвые *продукты* творческой дѣятельности и мертвый *порядокъ* ихъ, связанный формами пространства, времени и отношеніями, изслѣдуемыми формальною логикою и математикою; всѣ глубочайшія основы міра, Богъ, субстанціальные дѣятели, творящіе реальное бытіе, творческія дѣйствованія ихъ, обусловленные ими внутреннія сверхпространственныя и сверхвременныя связи реального бытія, цѣнностная и осмысленная сторона его совершенно выпали изъ кругозора науки. Такимъ образомъ въ современномъ научномъ міропониманіи міръ *обезбоженъ, обездушенъ, обезжизненъ, обессиленъ* (лишенъ динамического момента), *обезцѣненъ* и *обезмысленъ*.

Читатель, можетъ быть, съ возмущеніемъ остановить меня, спросить, о какой современной науцѣ я говорю, и приведетъ два-три имени ученыхъ, которые не производятъ перечисленныхъ мною опустошеній міра. Я дѣйствительно чувствую себя обязаннымъ сказать теперь опредѣленнѣе, какую современную науку и какихъ ученыхъ я имѣю въ виду. Найдется, конечно, небольшое количество ученыхъ, которые, будучи въ то же время философами или религіозными людьми, (напр. Дришъ, Г. Вольфъ, В. Штернъ, Метальниковъ и др.) не производятъ описанного обѣднѣнія міра, а, наоборотъ, съ успѣхомъ обогащаютъ современную науку новыми принципами (Дришъ — понятіе энтелехіи, органической цѣлости и т. п., Г. Вольфъ — понятіе первичной цѣлесообразности, В. Штернъ и Метальниковъ — понятіе твор-

ческой активности) и такимъ образомъ создаютъ или подготавляютъ новые методы изслѣдованія. Далѣе, рядомъ съ ними, на второмъ мѣстѣ я ставлю тоже не особенно многочисленную группу ученыхъ, которые, выдѣливъ для своего изученія опредѣленную область мірового бытія, хотя и не обращаются къ идеѣ Бога, души, жизни и т. п., однако заявляютъ, что они вовсе не отрицаютъ наличности или, по крайней мѣрѣ, возможности этихъ началъ, но предоставляютъ изслѣдованіе ихъ другимъ ученымъ и философамъ. На третьемъ мѣстѣ стоять тѣ весьма многочисленные ученые, которые, вслѣдствіе односторонняго направленія вниманія, совершенно утратили способность вѣдѣнія перечисленныхъ выше началъ, ослѣпли къ нимъ, и, столкнувшись съ разсужденіями о нихъ, обнаруживаютъ жалкую беспомощность. Наконечъ, четвертое мѣсто занимаетъ не менѣе многочисленная группа ученыхъ, которые не только вполнѣ ослѣпли къ этимъ началамъ, но еще и убѣждены, что зрячіе на самомъ дѣлѣ ничего не видятъ, что они живутъ иллюзіями. По мнѣнію этихъ ученыхъ, современная наука неопровержимо доказала, что Бога и души нѣтъ, что жизнь есть лишь сложное сочетаніе чисто механическихъ процессовъ, что смыслы и цѣнности чисто субъективны и относительны.

Громадное большинство современныхъ ученыхъ принадлежитъ или къ группѣ пассивныхъ слѣпыхъ или къ агрессивной группѣ слѣпыхъ-отрицателей; они именно и являются типичными представителями современного научнаго міропониманія. Они считаютъ истинными только такія утвержденія, которыя «научны». Требованіямъ же «научности» удовлетворяютъ, по ихъ мнѣнію, только такія изслѣдованія, которыя обладаютъ слѣдующими свойствами: во-первыхъ, содѣржать въ себѣ лишь факты и принципы, соотвѣтствующіе

описанной выше выборкъ (пассивные продукты, въ особенности данные чувственному воспріятію, пространственно-временные формы ихъ, математическая и формально-логическая отношенія); во-вторыхъ, пользуются методами, основанными на свойствахъ этихъ данныхъ (наблюденіе единичныхъ фактовъ, въ особенности чувственное, математическая обработка наблюдений); въ-третьихъ, игнорируютъ или лучше, отрицаютъ факты и принципы, утверждаемые религіознымъ и идеаль-реалистическимъ міропониманіемъ, считая ихъ суевърными пережитками или продуктами субъективного миотворчества или вздорной и праздной метафизики.

Кто согласенъ съ тѣмъ, что принципы миоического міропониманія, опознанные идеаль-реалистическою філософіею, дѣйствительно выражаютъ глубочайшій составъ и строеніе міра, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ признать, что распространенное въ наше время пониманіе научности крайне *не научно*: во-первыхъ, оно произвольно ограничиваетъ составъ міра или, по крайней мѣрѣ, выборъ предметовъ, годныхъ для научнаго изслѣдованія; во-вторыхъ, оно абсолютируетъ методы, основанные на содержаніи выбранныхъ имъ предметовъ изслѣдованія, считая ихъ единственно научными.

Подлинная научность характеризуется чертами прямо противоположными: она ничего не предрѣшаетъ, единственное ея требование состоитъ въ томъ, чтобы ученый признавалъ за истину только то, что откроетъ ему самъ предметъ, данный ему въ опыте. Опытъ этотъ можетъ быть крайне различнымъ: онъ можетъ быть чувственнымъ воспріятіемъ (цвѣтовъ, звуковъ и т. п.! (нечувственнымъ воспріятіемъ (психическихъ процессовъ), интеллектуальною интуиціею (созерцаніе отношеній, математическихъ объектовъ, всякое «Wesenschau» Гуссерля и т- п.), мистическою интуиціею (на-

правленною на предметы, стоящіе выше логическихъ законовъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, каковы Богъ, а также сущность субстанціальныхъ дѣятелей)*) и т. п. Этотъ радикальный эмпиризмъ (выраженіе В. Джемса) подлинной научности не предрѣшаетъ ни того, какія царства бытія существуютъ, ни того, какіе новые способы созерцанія ихъ можетъ быть, разовьются у насъ, ни того, какіе специальные методы изслѣдованія, соотвѣтствующіе содержанію новыхъ объектоў наблюденія, могутъ быть выработаны. Согласно этому радикальному эмпиризму, вѣдѣнію науки подлежитъ все, что попадаетъ въ кругозоръ нашего сознанія; отсюда не составляютъ исключенія и тѣ предметы, которые изслѣдуются философіею, такъ какъ сама философія, хотя она и занимаетъ царственное положеніе среди наукъ, есть тѣмъ не менѣе наука.

Надобно однако замѣтить, что такое изслѣдованіе, соотвѣтствующее идеалу подлинной, ничего не предрѣшающей научности, никогда не называется себя научнымъ за исключениемъ, конечно, тѣхъ случаевъ, когда къ этой квалификаціи приходится прибѣгнуть въ цѣляхъ полемики и само-

*) Трансцендентальный идеализмъ, бывшій еще недавно типичнымъ представителемъ «научной» философіи, сталъ въ наше время усматривать недостаточность современного «научного» знанія и развивать ученіе о различныхъ другихъ путяхъ постиженія различныхъ царствъ бытія и аспектовъ міра: см., напр., сочиненія русскихъ представителей трансцендентальной философіи Г. Д. Гурвича и В. Э. Сеземана; у Гурвича въ его «Fichtesystem der konkreten Ethik» (Mohr, 1925) введено понятіе willenschau, какъ особой формы постиженія, лежащей въ основѣ нравственной дѣятельности, у Сеземана разработано различие предметнаго и непредметнаго знанія («Zum Problem des reinen Wissens», въ «Philos. Anzeiger» 1927, N. 2), болѣе или менѣе соотвѣтствующее тому, что я называю здѣсь знаніемъ о пассивныхъ продуктахъ активности и знаніемъ о самой этой активности и ея источникахъ. Въ Германіи философы, группирующиеся вокругъ интенціонализма Гуссерля, также усматриваютъ различные формы постиженія міра, см. напр., у М. Шелера его эмоціональный и интуитивизмъ (въ его книгѣ «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik»).

защиты: называть себя научнымъ такое изслѣдованіе не станетъ потому, что всякое систематическое исканіе истины и отстаиваніе ея должно быть научнымъ, какъ это само собою разумѣется. Гдѣ бываютъ себя въ грудь, подчеркивая научность и утверждая монополію научности за своею школою, тамъ есть основаніе подозрѣвать односторонность, исключительность, зарожденіе ученаго сектантства, т. е. черты противоположныя подлинной научности.

Такая ограниченная «научность», игнорирующая высшія стороны міра, развилаась и упрочилась въ теченіи послѣднихъ трехъ вѣковъ (XVI-XIX в.); дисциплинируя мысль на изученіи предметовъ, доступныхъ точному констатированію и провѣркѣ, она принесла, можетъ быть, пользу, какъ опредѣленный этапъ развитія духа; однако, дальнѣйшее господство ея грозитъ множеству людей неисцѣлимою слѣпотою къ высшимъ сферамъ бытія, которые нѣкогда были такъ близки душѣ наивнаго человѣка. Чтобы вернуть это утраченное богатство, вовсе не требуется покинуть культуру и вернуться къ миѳическому міропониманію негровъ, индѣйцевъ и т. п. Въ составѣ самой европейской культуры отъ древней Греціи до нашихъ временъ были и есть лица, опознавшія принципы миѳического міровоспріятія и умѣло, методически использовавшія ихъ въ составѣ идеал-реалистическихъ философскихъ системъ. Важнѣйшая задача современной мысли состоять въ томъ, чтобы, вживаясь въ эти системы, богатыя многозначительными понятіями и принципами, осторожно вводить ихъ въ составъ специальныхъ наукъ и такимъ образомъ расширять кругозоръ науки.

Н. Лосскій.

ГРУСТНЫЙ РАЙ

«Съ неба упала большая звѣзда, горящая подобно свѣтильнику и пала на рѣки и на источники водъ, и они сдѣлались горыки». Эти слова Апокалипсиса (8,10) дважды являются предметомъ толкованія въ романахъ Достоевскаго. Въ первый разъ ихъ глубокій смыслъ раскрывается въ пьяной рѣчи Лукьяна Лебедева; здѣсь подъ этой звѣздой разумѣется «все настроеніе нашихъ послѣднихъ вѣковъ въ его общемъ цѣломъ — «научномъ и практическомъ» — «наука, промышленность, ассоціаціи, заработка плата, кредитъ и прочее». Отъ всего этого «слишкомъ шумно и пормышленно становится въ человѣчествѣ, мало спокойствія духовнаго», жалуется одинъ удалившійся мыслитель. — «Пусть, но стукъ телѣгъ, подвозящихъ хлѣбъ голодному человѣчеству, можетъ быть лучше спокойствія духовнаго» — отвѣчаетъ ему побѣдительно другой, разъѣзжающей повсемѣстно мыслитель, и уходитъ отъ него съ тщеславіемъ».

«Пьяный, но справедливый» Лебедевъ патетически восклицаетъ: «осмѣльтесь сказать, что не помутились источники жизни подъ этой «звѣздой», подъ этой сѣтью, опутавшей людей. И не пугайте меня вашимъ благосостояніемъ, вашими богатствами, рѣдкостью голода и быстротой путей сообщенія. Богатства больше, но силы меныше, связующей мысли не стало; все размягчились, все упрѣло, и всѣ упрѣли. Всѣ, всѣ, всѣ мы упрѣли».

Несмотря на краткость этой пьяной тирады, критика современной культуры выражена въ ней такъ ясно, что не нуждается ни въ какихъ комментаріяхъ. Въ какомъ то смыслѣ здѣсь могутъ узнать себя Константина Леонтьевъ и Архіепископъ Никаноръ, Толстой и Ибсенъ, Ницше и Шпенглеръ.

Въ другой разъ «звѣзда, павшая на источники водъ», берется Достоевскимъ въ болѣе широкомъ смыслѣ и означаетъ не конкретное историческое явленіе — настроеніе эпохи, міросозерцаніе гуманизма, духъ новой культуры, — но общую идею земного рая, стремленіе обосноваться на землѣ безъ Бога. Мы говоримъ о Легендахъ о Великомъ Инквизиторѣ, которая начинается съ этихъ апокалиптическихъ словъ и развиваетъ мысль, достойную своего эпиграфа. Въ текстѣ Легенды «звѣздою, подобною свѣтильнику» названа, правда, «страшная новая ересь, появившаяся тогда (въ XIV в.) на сѣверѣ, въ Германіи» — то есть протестантизмъ. Однако смыслъ легенды во всемъ превосходитъ ея буквальное содержаніе и распространяется на безконечныя области жизни и перспективы мысли, только символически обозначенныя въ образѣ Великаго Инквизитора. «Римъ, да и Римъ не весь, а худшіе изъ католичества, инквизиторы, іезуиты» воплощаются собою нѣчто гораздо болѣшее, чѣмъ цезарепапистскій уклонъ католической церкви; ибо, отвлекшись отъ образа «девяностолѣтняго старца въ грубой монашеской рясѣ со свѣтильникомъ въ рукѣ», мы найдемъ въ его мысляхъ и построеніяхъ геніальное выраженіе вѣчной мечты человѣка стать земнымъ богомъ, мечты, коренящейся съ одной стороны въ невѣріи въ Создателя и Промыслителя («Инквизиторъ твой не вѣруетъ въ Бога — вотъ и весь его секретъ», — говорить Алеша), а съ другой стороны въ первогрѣхѣ демонической гордости, въ стремленіи во всемъ и всегда быть первымъ, ни отъ кого

и ни отъ чего не зависѣть. Эта соблазнъ изображенъ въ Легендѣ съ такой геніальной силой, что его конкретные исторические аспекты (гуманистическое міросозерцаніе и просвѣтительство, соціализмъ и вообще всякий отвлеченный этизмъ) съ трудомъ узнаются въ грандіозныхъ построенияхъ Инквизитора — этой «Мефистофельской пѣснѣ пропѣтой съ надзвѣздной высоты надъ нашей бѣдной землей», какъ называлъ Легенду В. В. Розановъ. Достоевскій взялъ идею земного рая въ ея предѣльной формѣ, т. е. какъ религіозное ученіе, и показалъ ея ложность въ высшемъ мистическомъ планѣ; продуманная до конца, доведенная до предѣла она необходимо должна вылиться въ чистый атеизмъ, или вѣриѣ антитеизмъ, въ отрицаніе Бога, Христа и Евангелія. Въ этомъ отношеніи діалектика Великаго Инквизитора является квинтэссенціей богооборчества, въ которой содержатся всѣ предшествующія его ступени. Ибо Бѣсы являются ничѣмъ инымъ, какъ полнымъ огня и грязи эскизомъ Легенды, намѣченномъ еще во снѣ Раскольникова. Въ Легендѣ мы находимъ Кириллова и Свидригайлова, Раскольникова и Шигалева; всѣ они являются только моментами, подступами къ той монолитной идеологии, которую противопоставляетъ Христу инквизиторъ. И съ этой точки зреія построить опроверженіе діалектики В. И. — столь же глубокое и строгое какъ она сама, значитъ создать христіанскую теодицею, и это является одной изъ труднѣйшихъ и насущнѣйшихъ задачъ философской и богословской мысли.

Однако наряду съ религіознымъ анализомъ этой перволжи возможны и необходимы другія изслѣдованія, которыхъ показали бы ея порочность и въ другихъ, болѣе элементарныхъ планахъ. Примѣръ этому далъ намъ опять таки Достоевскій, поскольку онъ изучалъ эту идею и въ историческомъ и въ

психологическомъ и соц.-ологическомъ отношенияхъ. Послѣдующая философская мысль продолжила его работу и сдѣлала критику идеи земного рая своей излюбленной темой (достаточно назвать имена К. Леонтьева, Вл. Соловьева, П. Новгородцева), а современные события превратили ее почти въ труизмъ. Однако основная лжеученія обладаютъ удивительной жизненностью и подобно лернейской гидрѣ отвѣчаютъ на опровергающую ихъ критику все новыми и новыми аргументами. Въ тѣхъ или иныхъ видоизмѣненіяхъ своихъ, освобожденная отъ наивности и переработанная сообразно требованіямъ новой философіи, идея земного рая не только продолжаетъ существовать, но едва ли не является господствующей. Послѣднее впрочемъ вполнѣ понятно: ибо реально преодолѣть ее можно не діалектическими аргументами и философскими опроверженіями, но только положительной религіозностью, живымъ чувствомъ Бога и Церкви. при отсутствії же послѣдняго мѣсто высшей цѣнности и послѣдней инстанціи неизбѣжно занимается человѣкомъ, его разумомъ, волей, стремлениемъ къ добрѣ и тому подобными проблематическими цѣнностями, которые, будучи перенесены въ область практической философіи, необходимо приводятъ къ идеѣ земного рая. При этомъ ея темное мистическое происхожденіе, ея демонизмъ совершенно не улавливается, ибо весь вопросъ переносится на имманентную почву, какъ будто «того свѣта» совершенно не существуетъ. Этимъ проблема усложняется ибо доказывать ложность идеи, отвергающей трансцендентное ссылками на трансцендентное значить совершать *circulus in demonstrando* и топтаться на одномъ мѣстѣ, не стараясь проникнуть въ мысли своего противника; ложность имманентной конструкціи можно показать только пользуясь имманентными методами, то есть вскрывая и доказывая ея внутреннюю

порочность, ея логическую самопротиворѣчивость.

Идею земного рая, конечно, нельзя понимать столь прямолинейно и непосредственно, какъ ее выражаютъ революціонные борцы и экспансивные идеалисты. Въ утопіи молочныхъ рѣкъ и кисельныхъ береговъ никто уже не вѣритъ. И стремленіе Робеспьера «замѣнить эгоизмъ — моралью, обычай — принципами, приличія — обязанностями, тираннію моды — господствомъ разума, тщеславіе — величиемъ духа, любовь къ деньгамъ — любовью къ славѣ, интригу — заслугой, скучу удовольствій — очарованіемъ счастья, — то есть всѣ пороки монархіи — всѣми чудесами республики» — вызываетъ только улыбку. Однако нельзя не видѣть, что эти экстатическая обѣщанія рая (иллюзія похищенія Прометеева огня) весьма часто способны зачаровывать и опьянять, захватить и увлечь. Совсѣмъ недавно Ал. Блокъ писалъ о русской революціі «Что же задумано? Передѣлать все. Устроить такъ, чтобы все стало новымъ; чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизнью». По существу это то же самое. Но — тамъ въ XVIII в. мы имѣемъ немыслимость осуществленія, а здѣсь — въ XX — увлекательность замысла. Замыселъ, мечта — вотъ что существенно, что важно въ идеѣ земного рая, и противъ нея-то и должны быть направлены всѣ наши усилия, если мы хотимъ обезвредить ее изнутри, доказать ея изначальную непривлекательность и порочность, а не ставить ей препонъ, только подстегивающихъ и ободряющихъ ея сторонниковъ.

Этотъ идеальный характеръ критики налагаетъ на насъ обязанность поставить проблему во всей ея широтѣ; доказать, что «рай небесный» выше, чище и лучше рая земного — недостаточно; необходимо показать, что любая степень осуществленія

земного рая — пусть очень высокая, хуже самой несовершенной христіанской реальности, потому что первая по существу своему ложна, тогда какъ вторая всегда и вездѣ истинна. Но для этого необходимо найти тотъ основной ядъ идеи земного рая, который отравляетъ ея достиженія тѣмъ сильнѣе, чѣмъ ближе онъ къ своему идеалу; другими словами необходимо отыскать порочность этой идеи, добросовѣстно мысля ея возможно совершеннѣе и идеальнѣе.

При этомъ «земной рай» необходимо отграничить отъ того природнаго сада, который Господь поручилъ обрабатывать человѣку и на почвѣ котораго растетъ вся человѣческая исторія съ наукой и культурой, искусствомъ и техникой. Идея земного рая имѣеть свое опредѣленное содержаніе, слагающееся изъ двухъ основныхъ признаковъ: 1) достиженія здѣсь на землѣ *конечнаго* совершенства (отрицаніе трансцендентнаго добра — «того свѣта») и 2) осуществленіе этого человѣческими силами (отрицаніе Промысла и самоутвержденіе человѣка). Въ такомъ видѣ «земной рай» дѣйствительно является антitezой Христіанства, ибо въ послѣднемъ конечное достиженіе мыслится только за предѣлами исторіи, а все совершающее человѣкомъ воспринимается, какъ дѣлаемое съ помощью благодати Св. Духа.

Такимъ образомъ простое стремленіе къ «справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизни» не является грѣхомъ, не противорѣчить Христіанству; Богъ — Творецъ всего — создавшій міръ прекраснымъ и почтившій человѣка Своимъ образомъ и подобіемъ — хочетъ, чтобы и человѣкъ уподоблялся своему Создателю въ творчествѣ прекраснаго. Поэтому устроеніе своей жизни, желаніе приблизить ее къ райскому состоянію — есть завѣтъ Самого Бога — естественный законъ человѣческой природы. Но горделивая мечта осуще-

ствить эту задачу исключительно своими силами и притомъ въ — «міровомъ масштабѣ» — это, казалось бы, небольшое преувеличение завѣтovъ Творца, — на самомъ дѣлѣ является бунтомъ противъ Него, непріятіемъ Его воли, желаніемъ исправить созданный Имъ міръ и тѣмъ встать на Его мѣсто. И поскольку эта люциферіанская мечта проникаетъ собою всѣ области человѣческаго творчества и въ особенности культуру нового времени), постольку всѣ онъ — науки и искусство, право техника — становятся причастными идеѣ земного рая и отдаются на служеніе идолу человѣкобога, на созиданіе новой Вавилонской башни. Ее можно называть разными именами: прогрессомъ, человѣчностью, культурой, добромъ, идеаломъ, царствомъ свободы и равенства, будущимъ братствомъ людей... но вс это только варіаціи того Ветхозавѣтнаго повѣствованія, которое окончилось смѣшеніемъ языковъ.

Однако прежде, чѣмъ искать основную роль земного рая, намъ необходимо отвергнуть тѣ кажущіеся аргументы, направленные противъ него, которые какъ будто его опровергаютъ, но на самомъ дѣлѣ только укрѣпляютъ и подтверждаютъ, ибо нѣть ничего опаснѣе для борца, чѣмъ негодное оружіе: оно ослѣпляетъ его своей силой, увѣряетъ его въ будущей побѣдѣ — а потомъ онъ внезапно оказывается безоружнымъ и слабымъ — беззащитнымъ, въ своей оторопѣлости отъ нападеній противника...

Первымъ изъ такихъ ложныхъ аргументовъ, (можеть быть, наиболѣе распространенныхъ въ жизни) является ссылка на неосуществимость этого идеала. «Смотрите — говорять сторонникамъ земного рая: всѣ ваши попытки кончились неудачами; начало этому положилъ еще Платонъ, три раза бросавшійся въ пучину политики, чтобы осуществить свою мечту, и три раза терпѣвшій

полную неудачу; а во что превратились мечты великой революции? выполнила ли она хоть сотую часть того, что обещала? и наконецъ развѣ не являемся мы сами свидѣтелями того, что стремление осуществить на землѣ рай почти неизбѣжно превращаетъ жизнь въ адъ?... Однако сторонника земного рая врядъ ли можно этимъ переубѣдить. Скорѣе онъ самъ перейдетъ въ контратаку и поставить тотъ же вопросъ и относительно ученія Христа: «А оно осуществимо? выполнимо на землѣ? конечно не для отдѣльныхъ святыхъ, не для рѣдкихъ единицъ — а какъ общая норма, какъ го-всемѣстный законъ? и развѣ историческое Христіанство не заливало землю рѣками крови, не вызывало ужасающей ненависти и вражды, не достигало результатовъ, прямо противоположныхъ тѣмъ, какіе проповѣдывало». Такимъ образомъ аргументъ неосуществимости бѣть совсѣмъ не противъ утопіи земного рая, а противъ всякаго идеализма вообще; слѣдуя этимъ путемъ, пришлось бы успокоиться на міровоззрѣніи здраваго смысла и маленькихъ цѣлей — на программѣ постепенности, умѣренности и аккуратности. И, конечно, каждый идеалистъ, откуда бы ни росли и куда бы ни направлялись его мечты, отбросить это боязливое опасеніе неосуществимости и скажетъ, что только къ невозможному и слѣдуетъ стремиться, что только безконечно отдаленное и можетъ быть для насъ вѣчной цѣлью. Такимъ образомъ аргументъ неосуществимости, утопичности долженъ быть разъ навсегда отброшенъ нами въ борьбѣ противъ идеи земного рая; ибо съ одной стороны онъ далеко не является привилегіей этой идеи, съ другой же стороны онъ никого ни въ чемъ не убѣждаетъ, ибо идеальная цѣль можетъ мыслиться нами не только какъ конкретное достижениe, но и какъ регулятивный принципъ. Таково именно ученіе Канта — этого наиболѣе глубокого

обоснователя гуманизма, — утверждающее, что, если вѣчный миръ невозможенъ на землѣ, то все же мы должны дѣйствовать и поступать такъ, какъ если бы онъ былъ уже при дверяхъ; ибо это есть единственно возможный путь нашей воли, при условіи ея направленности къ добру. Этика здѣсь совершенно отрывается отъ реальности, долгъ становится «чистымъ», а вся жизнь — исполненіемъ закона, находящаго свое обоснованіе только въ самомъ себѣ — и, слѣдовательно, ни въ чемъ не нуждающагося.

Другой аргументъ, часто направляемый противъ идеи земного рая и также въ существѣ своеемъ совершенно несостоятельный, есть мысль о томъ, что нравственность невозможна безъ религіи, что само понятіе добра предполгаетъ вѣру въ живого Бога. Послѣдовательный атеистъ обязательно долженъ быть материалистомъ и гедонистомъ; логически правъ Федоръ Павловичъ Карамазовъ, который не знаетъ, во имя чего ему сдерживать свою похоть, разъ ничего кромѣ этой похоти вообще нѣтъ, разъ она является для него послѣдней реальностью. Убѣдиться въ истинности этого положенія очень легко; достаточно представить себѣ живого Федора Павловича и попытаться доказать ему, что онъ не правъ въ своей программѣ «сидѣть въ теплѣ и лакомствовать за чужой счетъ». Его діалектика такъ сильна, его мысль такъ послѣдовательна, что разъ сойдя съ религіозныхъ основъ, мы уже не сможемъ ни на что опереться, и должны будемъ признать, что со своей точки зрењія Федоръ Павловичъ совершенно правъ, что кромѣ существованія Бога Творца и Судіи намъ нечего противопоставить его философіи.

Однако и этотъ аргументъ не сможетъ опровергнуть идеи земного рая. Ибо ея сторонникъ всегда можетъ отвести его въ сторону, указавъ на то, что закономъ человѣческой жизни является совсѣмъ

не логическая послѣдовательность, а психологическая убѣжденность, и что слѣдовательно атеистъ можетъ по своей природѣ, по душѣ (хотя бы и вопреки логикѣ) быть прекраснымъ человѣкомъ, что жизнь вообще не логична и что слѣдовательно нельзя судить о реальныхъ явленіяхъ на основаніи отвлеченныхъ теорій. Тотъ или иной идеальный образъ можетъ предноситься душѣ совершенно независимо отъ его логической структуры; его можно преслѣдовать совсѣмъ не по долгу и не по разумной необходимости, но просто потому, что онъ кажется прекраснымъ, вдохновляетъ волю, чаруетъ чувство, покоряетъ душу. Таковыми большою частью и являются утопіи земного рая. Это не что иное, какъ мечта объ идеальномъ состояніи, можетъ быть когда то утраченномъ, можетъ быть никогда не существовавшемъ. Вѣдь сами христіане говорять о «потерянномъ раѣ». И развѣ не понятны и не естественны попытки вернуть его снова? Но пусть «возвращенный», рай есть утопія, зато рай вѣчно возвращаемый «вѣчно искомый, вѣчно осуществляемый — развѣ это не достойная цѣль человѣческой жизни, не высшая задача исторіи и культуры»?

Для доказательства этой мысли сторонникъ земного рая можетъ взять отрывокъ того же Достоевскаго, въ которомъ онъ даетъ конкретный образъ такого райскаго существованія — каковое и можетъ быть принято за идеаль, за цѣль, за норму:

«Я вдругъ оказался въ яркомъ свѣтѣ солнечнаго, прелестнаго какъ рай дня; все было здѣсь точно такъ же, какъ и у насъ, но, казалось, всюду сияло какимъ то праздникомъ и великимъ, святымъ и достигнутымъ, наконецъ, торжествомъ. Ласковое изумрудное море тихо плескало о берега и лобызало ихъ съ любовью, явной, видимой, почти сознательной. Высокія, прекрасныя деревья стоя-

ли во всей роскоши своего цвета, а безчисленные листочки ихъ, я убѣжденъ въ томъ, привѣтствовали меня тихимъ, ласковымъ своимъ шумомъ и какъ бы выговаривали какія то слова любви. Мурава горѣла яркими ароматными цветами. Птички стадами перелетали въ воздухъ и, не боясь меня, садились мнѣ на плечи и на руки и радостно били меня своими милыми, трепетными крылышками. И, наконецъ, я увидѣлъ и узналъ людей счастливой земли этой. Дѣти солнца, дѣти своего солнца — о какъ они были прекрасны! Никогда я не видывалъ на нашей землѣ такой красоты въ человѣкѣ. Развѣ лишь въ дѣтяхъ нашихъ, въ самые первые годы ихъ возраста, можно было бы найти отдаленный, хотя и слабый отблескъ красоты этой. Глаза этихъ счастливыхъ людей сверкали яснымъ блескомъ. Лица ихъ сияли разумомъ и какимъ то восполнившимся уже до спокойствія сознаніемъ, но лица эти были веселы; въ словахъ и голосахъ этихъ людей звучала дѣтская радость. О, я тотчасъ же, при первомъ взглядѣ на ихъ лицахъ понялъ все, все. Это была земля, не оскверненная грѣхопаденіемъ, на ней жили люди, не согрѣшившіе, жили въ такомъ же раю, въ какомъ жили, по преданіямъ всего человѣчества, и наши согрѣшившіе прародители, съ тою только разницей, что вся земля здѣсь была повсюду однимъ и тѣмъ же раемъ... Эти люди были рѣзвы и веселы какъ дѣти. Они блуждали по своимъ прекраснымъ рощамъ и лѣсамъ, они пѣли свои прекрасныя пѣсни, они питались легкою пищей, плодами своихъ деревьевъ, медомъ лѣсовъ своихъ и молокомъ ихъ любившихъ животныхъ. Для пищи и для одежды своей они трудились лишь немнога и слегка. У нихъ была любовь, и рождались дѣти, но никогда я не замѣчалъ въ нихъ порывовъ того жестокаго сладострастія, которое постигаетъ почти всѣхъ на нашей землѣ, всѣхъ и всячаго, и служить

единственнымъ источникомъ почти всѣхъ грѣховъ нашего человѣчества. Они радовались являвшимся у нихъ дѣтямъ какъ новымъ участникамъ въ ихъ блаженствѣ. Между ними не было ссоръ, не было ревности, и они не понимали даже, что это значитъ. Ихъ дѣти были дѣтьми всѣхъ, потому что всѣ составляли одну семью. У нихъ почти не было болѣзней, хотя и была смерть; но старики ихъ умирали тихо, какъ бы засыпая, окруженные прощавшимися съ ними людьми, благословляя ихъ, улыбаясь имъ и сами напутствуемые ихъ свѣтлыми улыбками. Скорби, слезъ я при этомъ не видалъ, а была лишь умножавшаяся какъ бы до восторга любовь, но до восторга спокойнаго, восполнившагося, созерцательнаго... По вече-рамъ, отходя ко сну, они любили составлять согласные и стройные хоры. Въ этихъ пѣсняхъ они передавали всѣ ощущенія, которые доставилъ имъ отходящій день, славили его и прощались съ нимъ. Они славили природу, землю, море, лѣса. Они любили слагать пѣсни другъ о другѣ и хвалили другъ друга какъ дѣти; это были самыя простыя пѣсни, но онѣ выливались изъ сердецъ и проницали сердца. Да не въ пѣсняхъ однѣхъ, а, казалось, и всю жизнь свою они проводили лишь въ томъ, что любовались другъ другомъ. Это была какая то влюбленность другъ въ друга, всецѣлая, всеобщая. Я часто говорилъ имъ, что я все это давно уже прежде предчувствовалъ, что вся эта радость и слава сказывались мнѣ еще на нашей землѣ зовущею тоскою, доходившею подчасъ до нестерпимой скорби; что я предчувствовалъ всѣхъ ихъ и славу ихъ въ снахъ моего сердца и въ мечтахъ ума моего, что я часто не могъ смотрѣть, на землѣ нашей на находящее солнце безъ слезъ».*)

Могъ ли Достоевскій мечтать о такомъ раѣ?

*) «Сонъ снѣжного человѣчка», стр. 175.

Христологический момент во всемъ мышленіи, во всемъ творчествѣ (и жизни) Достоевскаго былъ такъ мощнъ и значителенъ, что мы смѣло можемъ утверждать, что все, чуждое имени Христова, не можетъ вмѣняться ему въ мечту и идеаль. Это только соблазнъ, марево добра, поддѣлка Христіанства, которую онъ затѣмъ обнаружилъ, обличилъ и преодолѣлъ. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, перелистаемъ послѣдующія страницы «Сна смѣшного человѣка». Въ сжатой формѣ въ нихъ разсказывается схема всей міровой исторіи. Первоначально вся природа создана какъ добрая и прекрасная; но человѣкъ не остался на этой высотѣ: «Я развратилъ ихъ всѣхъ» — съ этого начинается трагедія человѣчества, которая есть наша реальность, наша правда, наша исторія». «Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи... Быстро родилось сладострастіе, сладострастіе породило ревность, ревность — жестокость... скоро брызнула первая кровь... они стали расходиться, разъединяться. Явились союзы, но уже другъ противъ друга; началась борьба за разъединеніе, за обособленіе, за личность, за мое и твое... Когда они стали злы, то начали говорить о братствѣ и гуманности и поняли эти идеи; когда они стали преступны, то изобрѣли справедливость и предписали себѣ цѣлые кодексы, чтобы сохранить ее, а для обезпеченія кодексовъ поставили гильотину... Но утративъ всякую вѣру въ бывшее счастье, назвавъ его скучой, они до того захотѣли быть невинными и счастливыми вновь, опять, что пали передъ желаніемъ сердца своего, какъ дѣти, обоготовили это желаніе, настроили храмовъ и стали молиться своей же идеѣ, своему же желанію, въ то же время вполнѣ вѣруя въ неисполнимость и неосуществимость его, но со слезами обожая его и поклоняясь ему. Но они говорили при этомъ: «у нась есть наука и

черезъ нее мы отыщемъ вновь Истину, но примемъ ее уже сознательно. Знаніе выше чувства, сознаніе жизни выше жизни. Наука дастъ намъ премудрость, премудрость откроетъ законы, а знаніе законовъ счастья — выше счастья». Вотъ что говорили они, и послѣ словъ такихъ каждый возлюбилъ себя больше всѣхъ, да и не могли они иначе сдѣлать. Каждый сталъ столь ревнивъ къ своей личности, что изо всѣхъ силъ старался лишь унизить и умалить ее въ другихъ; и въ томъ жизнь свою полагалъ. Явилось рабство, явилось даже добровольное рабство; слабые подчинялись охотно сильнѣйшимъ, съ тѣмъ только, чтобы тѣ помогали имъ давить еще слабѣйшихъ, чѣмъ они сами».

Въ поразительной формѣ здѣсь въ предѣлахъ одной страницы разсказана вся исторія культуры, вся жизнь человѣчества. И на закатѣ ея — думая о прежнемъ счастьѣ и мечтая возстановить его — умѣстно себя спросить: возможно ли оно вообще при новомъ, измѣнившемся состояніи человѣка? Вѣдь то были иные люди — не причастные грѣху, не носившіе въ себѣ яда порока. Но послѣ того, какъ грѣхъ вошелъ въ міръ, какъ зло стало господствующимъ закономъ — не измѣнилась ли природа человѣка настолько, что прежнее состояніе стало для него не только фактически невозможнымъ, но и внутренне непріемлемымъ? И, возстановивъ прежнее, устроивъ земной рай осчастливимъ ли мы людей? Самое осуществленіе ихъ мечты не будетъ ли для нихъ горькимъ разочарованіемъ, и, очутившись въ земномъ раю, не зная о чемъ мечтать и чего желать — ибо все уже достигнуто, обладая всѣмъ — не пожалѣютъ ли они о той порѣ, когда идеалъ еще не былъ осуществленъ, и жизнь могла быть не только фактъ, но и мечтой, стремленіемъ къ безконечно далекому, къ недостижимому.

Метафизическія размышленія даютъ на это отрицательный отвѣтъ.

Какова была сущность грѣхопаденія? Въ чём состояло искушеніе первыхъ людей? Библія — въ согласіи со всѣми относящимися сюда міѳологемами — даетъ на это ясный и точный отвѣтъ. Люди захотѣли знать добро и зло, они не удовлетворились тѣмъ добромъ, среди которого жили, ибо все было изначала добро зѣло, они возжелали способности различенія, контраста, противорѣчія. Они захотѣли иллюзіи творчества, марева выбора, которого они яко бы были лишены въ своемъ первоначальномъ безмятежномъ — ровномъ и свѣтломъ состояніи. Этимъ они ввели въ міръ начало двойственности, начало отданія свѣта отъ тѣни, добра отъ зла, жизни отъ смерти; и съ тѣхъ поръ все познается нами въ контрастномъ порядкѣ, съ тѣхъ поръ «всякое опредѣленіе есть по своему существу отрицаніе», а для того, чтобы убѣдиться въ истинѣ мы сначала должны въ ней усомниться (Декартъ-Флоренскій). Непосредственное видѣніе вещей въ Богъ нынѣ замѣнилось дискурсивнымъ познаніемъ «евклидовскаго» ума, положительное воспріятіе данной красоты вытѣснено вѣчнымъ стремленіемъ къ недостижимому, категорія идеала какъ принципа вѣчной неудовлетворенности стала господствовать надъ всей жизнью ума, воли и чувства — надъ всей душой человѣка. И Эросъ Платона, высшій образъ человѣчности послѣ грѣхопаденія, — по природѣ своей двойственъ — причастенъ и бѣдности и богатству: «Онъ всегда бѣденъ... и грязный, необутый, безпріютный, всегда валяется на землѣ, спить у дверей и подъ открытымъ небомъ... и нужда — его постоянный товарищъ»; но съ другой стороны, «онъ полонъ замысловъ, мужественъ, смѣль, упоренъ и любить мудрость; въ тотъ же день онъ то живетъ и цвѣтеть, то умираетъ, то снова оживаетъ». (Пир. 203, Д).

Этимъ опредѣляется трагическая сущность человѣческой жизни. Первородный грѣхъ пронизалъ собою всю природу, и избавиться отъ него можно только путемъ его искупленія; игнорировать же его, закрывать на него свои глаза — значитъ давать ему иной выходъ, направлять его силу въ иные области жизни — можетъ быть, менѣе замѣтныя, но зато еще болѣе глубокія и опасныя. Именно такъ и поступаетъ утопія земного рая; ибо, пребывая въ порядкѣ натуральномъ, она не имѣеть данныхъ для преображенія человѣческой природы; она хочетъ достичь блаженства, не измѣня самой сущности; она предполагаетъ достиженіе идеала, не думая о томъ, что требованія различенія и стремленія составляютъ самую сердцевину души отдалившагося отъ Бога человѣка. Что же будетъ съ этимъ стремленіемъ, когда не къ чему будетъ стремиться? Что станется съ человѣкомъ — по природѣ своей существомъ дуалистическимъ — въ этомъ царствѣ монистического благополучія? Отвѣтить на этотъ вопросъ конкретно можно только представивъ себѣ осуществленіе этого «идеала». Его мало діалектически помыслить, логически вывести, его надо увидѣть, вообразить, пережить. Поэтому лучшимъ отвѣтомъ на нашъ вопросъ являются не философскія умозаключенія, а художественные образы, интуитивно рисующіе состояніе невозрожденного человѣка въ земномъ раю.

Поразительную картину этого мы опять таки находимъ у Достоевскаго — въ снѣ и исповѣди Версилова. (въ «Подросткѣ»). Образъ этотъ здѣсь тѣмъ болѣе убѣдителенъ, что авторъ его отнюдь не является противникомъ идеи земного рая. Какъ разъ, обратно: Версиловъ, по замыслу Достоевскаго, является собою «носителя высшей русской культурной мысли», которая есть «всепримиреніе идей». Возвышаясь надъ «бранью и логикой» Ев-

ропы, сознавая частичность и неполноту ея национальныхъ и классовыхъ интересовъ («они только что сожгли тогда Тюльери»), онъ тѣмъ не менѣе любить «эти старые чужіе камни, эти чудеса старого Божьяго міра, эти осколки святыхъ чудесъ». Онъ любить ихъ болѣе самихъ европейцевъ, и это «всемірное болѣніе за всѣхъ» даетъ ему право утверждать, что «только онъ одинъ — какъ русскій, былъ тогда въ Европѣ единственнымъ европейцемъ». И въ качествѣ такового онъ пережилъ и передумалъ всѣ культурные идеалы Европы, всѣ задачи ея мысли, всѣ устремленія ея воли. Такъ по крайней мѣрѣ замыслилъ его Достоевскій, вложивъ въ его слова безконечную поэзію осуществленной мечты, безконечную грусть послѣдняго разочарованія. Сонъ Версилова въ точности повторяетъ приведенный образъ «Сна Смѣшнаго Человѣка». Историческій опытъ Версилова совпадаетъ съ опытомъ смѣшнаго человѣка; онъ также знаетъ о войнахъ и о военныхъ слухахъ, о «брани и логикѣ», о враждѣ націй и классовъ; онъ понимаетъ «неотразимость текущей идеи», необходимость, «логичность» всѣхъ историческихъ ужасовъ, онъ знаетъ, что «дѣйствительность всегда отзывается сапогомъ», но... «не можетъ допустить этого». И «свободный въ выборѣ онъ, плачетъ, плачетъ по старой идеѣ — настоящими слезами, безъ краснаго слова».

«Можетъ ли человѣкъ жить безъ Бога, возможно ли это когда нибудь? — задаетъ себѣ вопросъ этотъ «философскій деистъ», этотъ культурникъ высшаго типа — при видѣ того, «какъ они объявили атеизмъ». «Сердце мое рѣшало всегда, что невозможно» — отвѣчаетъ онъ: «но нѣкоторый періодъ, пожалуй, возможенъ... Для меня даже сомнѣній нѣть, что онъ настанетъ; но тутъ я представлялъ себѣ всегда другую картину»... И вотъ здѣсь слѣдуетъ этотъ замѣчательный образъ

достигнутаго, осуществленного земного рая. Онъ являеть собою полное подобіе видѣннаго сна, съ тою только разницей, что одинъ изъ нихъ предшествуетъ исторіи, а другой завершаетъ ее, что въ первомъ живутъ безгрѣшные люди, не вѣдающіе зла, а во второмъ находятъ себѣ отдыхъ уставшее и больное человѣчество, неспособное возвращаться и носящее свою болѣзнь въ самомъ себѣ. Вотъ эти удивительныя строки — едва ли не самыя поэтическія, написанныя Достоевскимъ.

«Я представляю себѣ, мой милый, — началъ онъ съ задумчивой улыбкой, — что бой уже кончился, и борьба улеглась. Послѣ проклятій, комѣвъ грязи и свистковъ, настало затишье, и люди остались одни, какъ желали: великая прежняя идея оставила ихъ; великий источникъ силъ, до сихъ поръ питавшій и грѣвшій ихъ, отходилъ, какъ то величавое зовущее солнце, но это былъ уже какъ бы послѣдній день человѣчества. И люди вдругъ поняли, что они остались совсѣмъ одни, и разомъ почувствовали великое сиротство. Милый мой мальчикъ, я никогда не могъ вообразить себѣ людей неблагодарными и оглупѣвшими. Осиrotѣвшіе люди тотчасъ же стали бы прижиматься другъ къ другу тѣснѣе и любовнѣе; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляютъ все другъ для друга. Исчезла бы великая идея бессмертія, и приходилось бы замѣнить ее; и весь тотъ великий избытокъ прежней любви къ Тому, Который и былъ Бессмертіе, обратился бы у всѣхъ на природу, на міръ, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю, и жизнь неудержимо въ той мѣрѣ, въ какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенно, уже не прежнею любовью. Они стали бы замѣчать и открыли бы въ природѣ такія явленія и тайны, какихъ и не предполагали прежде, ибо смотрѣли бы на природу

новыми глазами, взглядомъ любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спѣшили бы цѣловать другъ друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это — все, что у нихъ остается. Они работали бы другъ на друга, и каждый отдавалъ бы всѣмъ свое состояніе и тѣмъ однимъ былъ бы счастливъ. Каждый ребенокъ зналъ бы и чувствовалъ, что всякий на землѣ — ему какъ отецъ и мать. «Пусть — завтра — послѣдній день мой, думалъ бы каждый, смотря на заходящее солнце; но, все равно, я умру, но останутся всѣ они, а послѣ нихъ дѣти ихъ», и эта мысль, что они останутся, все такъ же любя и трепеща другъ за друга, замѣнила бы мысль о загробной встрѣчѣ. О, они торопились бы любить, чтобы затушить великую грусть въ своихъ сердцахъ. Они были бы горды и смѣлы за себя, но сдѣлались бы робкими другъ за друга: каждый трепеталъ бы за жизнь и за счастье каждого. Они стали бы нѣжны другъ къ другу и не стыдились бы того, какъ теперь, и ласкали бы другъ друга какъ дѣти. Встрѣчаясь смотрѣли бы другъ на друга глубокимъ и осмыслиеннымъ взглядомъ, и во взглядахъ ихъ была бы любовь и грусть»... Итакъ грусть — вотъ послѣднее слово земного рая. Не блаженство, не радость, а грусть. Откуда она? Вѣдь нѣть и не можетъ быть ничего прекраснѣе этой жизни; въ ней все — совершенство, все — достиженіе. И однако чѣмъ выше, чѣмъ прекраснѣе она, тѣмъ глубже ихъ печаль — и самая любовь ихъ другъ къ другу — только средство, «чтобы затушить великую грусть въ ихъ сердцахъ»... Человѣкъ по природѣ своей стремится къ недостижимому; отпавъ отъ Бога, онъ вѣчно ищетъ Его, и въ этомъ исканіи находить свое счастье — прообразъ и предчувствіе будущаго блаженства, когда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ. Но ищетъ Бога человѣкъ повсюду; отблескъ неба сияетъ для него и въ нравственной правдѣ и въ

земной красотѣ и въ разумномъ познаніи; въ преодолѣніи препятствій, въ простираніи впередъ — онъ видить смыслъ жизни, смыслъ становленія, которое есть созиданіе его собственной души. Мѣняются цѣли, растутъ идеалы, но остается неизмѣннымъ стремленіе, безъ котораго немыслимъ человѣкъ, ибо онъ одинокъ, жалокъ и не полонъ — безъ Бога... Здѣсь же — стремленія нѣть; все достигнуто, все осуществлено. Идеалъ больше не манить, потому что онъ уже не цѣль, но содержаніе жизни; умираетъ мечта, ибо воображеніе безсильно создать что либо высшее дѣйствительности, а людямъ остается только одна реальность — безнадежная грусть вѣчнаго однообразія...

«Были иные люди, жившіе надеждой», — писалъ Киркегардъ: «время шло. Наступалъ вечеръ жизни. И въ сумеркахъ его они стали печальны, и печаль не обманула ихъ подобно жизни. Ибо печаль дала имъ все, что могла дать. И въ радости ея нашли они то, что ждали и не получили отъ жизни»...

Итакъ, грусть есть послѣдняя сущность, конечный выводъ земного рая — человѣческой и только человѣческой культуры. Все остальное — только этапы, только ступени, ведущія къ этой вершинѣ, вѣнчающей вечеръ жизни, подводящей итогъ ея смыслу. Доказывать это ненужно и невозможно; это надо увидѣть внутреннимъ окомъ, почувствовать душой, пережить сердцемъ. И только поэты, чутко прислушивающіеся къ музыкѣ міра, могутъ повѣдать намъ въ своихъ стихахъ о той надтреснутости, звенящей нотѣ, которая слышится въ самыхъ страстныхъ, самыхъ героическихъ пѣсняхъ человѣка, незнающаго иныхъ міровъ, кромѣ нашей бѣдной грустной земли. Ярко звучить здѣсь трезвучіе Верлэна, Блока и Рильке. Все трое — дѣти нашего вѣка — до предѣла насыщенные культурой, въ полнотѣ при-

частные ея дарамъ и достиженіямъ. И вотъ: въ отчаяніи Верлэна, нѣ видящаго исхода изъ жизни, однообразной, какъ безкрайняя снѣжная равнина, залитая мертвымъ луннымъ свѣтомъ; въ мрачной резинъяціи Блока, подавленнаго бездушіемъ жизни и искусства, города и культуры; въ меланхолической мечтательности Рильке — знающаго всѣ изгибы современной души, всѣ аккорды исторіи, по не вѣрящаго ни во что, кромѣ своей грусти, — во всемъ этомъ богатствѣ звуковъ, настроеній, мысли слышится одна и та же грусть, одна и та же печаль — печаль достиженія, печаль роскоши, которой не на что жаловаться, не къ чему стремиться, нечего желать, потому что всѣ возможные образы фантазіи уже пережиты ею въ прошломъ, уже знакомы ей по воспоминаніямъ.

У муки столько струнъ на лютнѣ,
У счастья нѣту ни одной.
Взлетѣвшій въ небо безпріютнѣй,
Чѣмъ опустившійся на дно,
И Заклинающій проказу,
Сказавшій дѣвѣ — талифа.
Ему дороже нищій Лазарь
Великолѣпнаго волхва. (Н. Гумилевъ).

Печаль достиженія знали и прежніе поэты. Вѣдь и Фаустъ мечтаетъ только о мгновеніи счастья, достигнувъ котораго онъ хочетъ умереть, ибо знаетъ, что неизмѣннаго счастья нѣть, что счастье — только въ стремленіи, а въ достиженіи — печаль, однообразіе, безнадежность...

И художникъ Оскара Уайльда разбиваетъ образъ радости, длящейся мгновеніе, для того, чтобы отлить изъ него статую печали, длящейся на вѣки.. Понять грусть какъ сущность человѣческихъ усилий, увидѣть въ печали конечный итогъ исторіи — значитъ, отбросить идею земного рая, преодолѣть утопію прогресса, отказаться отъ желанія до-

стигнуть здѣсь на землѣ блаженнаго и райскаго состоянія. Ибо самая мощнай фантазія, самый пламенныи идеализмъ не въ состояніи избавить насъ отъ этой всепроникающей грусти, неразрывной съ нашимъ стремленіемъ, неизбѣжной въ нашемъ чувствѣ — какъ бы завитой въ самую сущность нашей души.

А стремиться можно только къ полнотѣ, къ радости, къ счастью... Идея земного рая, мечта гуманизма, идеалъ свѣтской культуры оказывается такимъ образомъ внутренне противорѣчивымъ: она въ себѣ самой носить свое отрицаніе, и тѣ, кто пьютъ изъ его источника, не утоляютъ своей жажды, — ибо воды его горьки. Да — эта мечта — достигнуть на землѣ счастья и радости — дѣйствительно долгое время была «большой звѣздой, горящей подобно свѣтильнику»; она манила и звала, она вдохновляла и окрыляла, въ нее вѣрили, за нее боролись и гибли — она какъ бы замѣняла религию. Но тѣ, кому было суждено до конца испить этотъ пряный и опьяняющій напитокъ, — увидѣли, что на днѣ кубка находится горечь, которая никогда не оставитъ испившаго ее и отравить своею грустью всю его жизнь, всѣ его мысли, — къ чему бы ни обратилъ онъ свой умъ, къ какому источнику бы ни прильнуль своими губами...

Гдѣ же выходъ? Если въ основѣ культуры лежить грусть, если всѣ порывы человѣка изначала отравлены ядомъ печали, то гдѣ искать подлинной жизни, непреходящей цѣнности, вѣчнаго идеала? И не является ли тогда грусть — міровымъ закономъ — неизбѣжнымъ и абсолютнымъ — темной подосновой бытія, отъ котораго не уйти человѣческому сознанію.

Мы можемъ здѣсь дать только намекъ, указать вѣхи того пути, по которому необходимо должна устремляться человѣческая душа, не мо-

гущая помириться съ сумерками вѣчной грусти и стремящаяся къ вѣчной радости, къ незаходящему свѣту.

Если отвлечься отъ содержанія жизни и оцѣнить ее съ точки зрењія ея воспріятія человѣкомъ если видѣть въ ней не «что», а «какъ», — то сущность ея будетъ очень проста: грусть и радость — вотъ два основныя состоянія, въ которыхъ можетъ быть погружена человѣческая душа, независимо отъ того, что она переживаетъ; ибо если мы видѣли, что никакія земныя блага, никакое благополучіе и даже совершенство не могутъ избавить человѣка отъ всепроникающей грусти, то и обратно: радостнымъ можно быть при всѣхъ условіяхъ жизни — въ любомъ страданіи, утѣшненіи и недостаткѣ: «насъ огорчаютъ, а мы всегда радуемся», пишетъ Апостолъ (ІІ Кор. 6, 10), «въ великомъ терпѣніи, въ бѣдствіяхъ, въ нуждахъ, въ тѣсныхъ обстоятельствахъ, подъ ударами, въ темницахъ, въ изгнаніи, въ трудахъ, въ бѣніяхъ, въ постахъ... въ чести и въ безчестіи, при порицаніяхъ похвалихъ» «Всегда радуйтесь», поучаетъ онъ насъ въ другомъ мѣстѣ (І Тес. 5, 16) Однако радость эта не зависитъ отъ нашей воли, не дается землей: она ниспосыпается намъ небомъ, она дается намъ какъ благодать. Эта радость трансцендентна и потому — непонятна и невыразима: о ней можно только молиться — иначе достигнуть ея нельзя.

Но возможна ли она вообще? Не является ли она удѣломъ немногихъ избранныхъ, привилегіей немногочисленныхъ святыхъ?

Отвѣтомъ на это служить все ученіе Христа, вся исторія Церкви. Поразительно то, что Христіанство утверждаетъ радость какъ реальность: не какъ норму только, не какъ законъ и долженствованіе, но какъ фактъ, какъ осуществленіе, какъ жизнь — которая причастна всей твари и которой слѣдовательно можетъ быть утѣшено каждый че-

ловѣкъ. И отсюда то властное повелѣніе «радуйтесь», — которое проникаетъ собою все Евангеліе, всю жизнь Церкви, просвѣтляя, преображая и утѣшая всѣ человѣческія немощи, всю земную скорбь. Этимъ призывомъ радоваться начинается благовѣщеніе Пр. Дѣвы о рожденіи Спасителя Міра, этимъ же обѣтованіемъ радости кончается Его земная жизнь — въ прощальной бесѣдѣ съ учениками (Іо, 16, 20). И радость эта исполняется въ Церкви — не знающей иного обращенія къ своимъ святымъ, какъ ликующее «радуйся» (всѣ акафисты). Скорбь жизни этимъ не уничтожается, и человѣкъ не изъемлется изъ «мира печали и слезъ». Но она утверждается какъ преходящая, какъ времененная — какъ путь, которымъ человѣкъ идетъ къ вѣчной радости, вѣчному блаженству, которое и является его подлиннымъ домомъ, обителью, изначала приготовленной его Всеблагимъ Отцомъ. — Но для этого необходимо, чтобы и здѣсь на землѣ онъ созиавалъ, гдѣ находится единственный источникъ радости, и не прилѣпляясь къ земнымъ благамъ, не стремясь достигнуть рая на землѣ, вмѣстѣ съ Церковью восклицать: «Ты моя крѣпость, Господи, Ты моя и сила, Ты мой Богъ, Ты мое радованіе, не оставль нѣдра отча и нашу нищету посѣтивъ; тѣмъ съ пророкомъ Аввакумомъ зову Ти: силѣ Твоей Слава, Человѣклюбче».

Л. Зандеръ.

РАЗВИТИЕ ЦЕРКОВНОЙ СМУТЫ ПОСЛѢ ПЕРВАГО КАРЛОВАЦКАГО СОБОРА

(1922 г.)

*Поражу Пастыря и разспытуются
овцы стада. (Зах. 13, 7).*

*Впрочемъ Сынъ Человѣческій
идетъ по предназначенію, но горе
тому человѣку, которому Онъ
предается. (Лук. 22, 22).*

Мѣстныя церковныя учрежденія къ исходу XIX вѣка получили законченный сословный характеръ. При этомъ руководящимъ сословіемъ на мѣстахъ было бѣлое духовенство, главнымъ образомъ, — священники. Міряне почти были устраниены отъ участія въ дѣлахъ приходскаго и епархіального управлениія, являясь только объектомъ ихъ. Приходскія общины были лишены правъ юридического лица. Въ приходѣ отсутствовали общественные органы управлениія. Избираемый приходомъ представитель его, церковный староста, сталъ простымъ приказчикомъ, всѣ функции которого были заключены въ свѣтломъ ящикѣ. Если въ приходѣ и бывали собранія прихожанъ, то это было пережиткомъ давнѣго прошедшаго времени.

Приходы принимали участіе въ содержаніи епархіальныхъ учрежденій, такъ какъ казенныхъ средствъ, отпускаемыхъ по старымъ штатамъ, далеко не хватало на содержаніе даже административныхъ органовъ епархіи. А между тѣмъ за послѣднее столѣтіе возникли новыя потребности, особенно просвѣтительныя, которыя приходилось удовлетворять за счетъ средствъ, поступавшихъ отъ приходовъ въ видѣ прямого или косвенного обложенія. Завѣданіе этими средствами было предоставлено епархіальному собранію, состоявшему изъ представителей бѣлага духовенства.

Самыя просвѣтительные нужды приняли особое направление. Удовлетворение потребностей церкви въ просвѣщенныхъ пастыряхъ было подчинено обученію дѣтей лицъ духовнаго званія. Число обучавшихся въ духовныхъ учебныхъ заведеніяхъ въ значительной степени превышало потребности церкви въ пастыряхъ. Несмотря на это, все же духовная учебная заведенія не удовлетворяли всѣхъ церковныхъ нуждъ, такъ какъ значительное число лицъ, получившихъ образованіе въ этихъ учебныхъ заведеніяхъ, въ послѣдующемъ отходило отъ церковной работы. Доступъ свѣтскихъ лицъ въ духовно-учебная заведенія до извѣстной степени былъ затрудненъ. Отсюда ясно, что духовные школы не столько удовлетворяли потребностямъ церкви, сколько духовнаго сословія. Содержаніе духовно-учебныхъ заведеній поглощало значительную часть епархиального бюджета. Такимъ образомъ и этотъ бюджетъ служилъ интересамъ духовенства, хотя средства приходскія и епархиальные создавались, конечно, мірянами и приносились ими въ храмъ на нужды церкви, а не на дополнительное вознагражденіе клира.

Столь вліятельное фактическое положеніе бѣлага духовенства и зависимое церковно-правовое положеніе его отъ власти мѣстнаго епархиального архіерея, который не былъ изъ среды мѣстнаго духовенства, а иногда и не сочувствовалъ сословнымъ устремленіямъ своего клира, питало въ средѣ бѣлага духовенства стремленіе оформить свое руководящее положеніе на мѣстахъ. Отсюда стремленіе бѣлага духовенства къ ограниченію власти епархиального архіерея и даже прямо къ бѣлому епископату.

Въ виду всего этого мы вовсе не склонны всѣ устремленія бѣлага духовенства объяснять честолюбіемъ отдельныхъ лицъ, хотя бы и изъ среды столичныхъ батюшекъ. Въ петроградскомъ духовенствѣ можетъ быть это сознаніе было болѣе обостреннымъ, но оно было свойственно значительному числу вообще бѣлага духовенства.

Законодательство Помѣстнаго Собора 1917-18 гг. не только не пошло навстрѣчу этимъ сословнымъ чаяніямъ, но привлекши въ значительномъ числѣ къ церковной работѣ мірской элементъ въ приходахъ, въ епархиальныхъ и центральныхъ учрежденіяхъ и на самомъ Соборѣ сразу въ велико русскую Церковь изъ сферы сословныхъ интересовъ на путь широкой самодѣятельности всего церковнаго общества. Созданное Помѣстнымъ Соборомъ положеніе въ данное время

было единственно возможнымъ, такъ какъ общій экономической кризисъ въ странѣ и утрата казенныхъ ассигнованій требовали значительно большихъ финансовыхъ жертвъ со стороны мірянъ. Эти жертвы стали возможны при дружномъ взаимодѣйствіи всего церковнаго общества. Все принуждало признать новое положеніе вещей, но это далеко не всѣхъ изъ клира примиряло съ этимъ положеніемъ. Общеполитическая условія этого времени не могли поддерживаться сословныхъ стремленій. Пробужденіе церковнаго сознанія среди старого клира и вступленіе въ него новыхъ идеиныхъ элементовъ заставляли предполагать, что этотъ недостатокъ сознанія нѣкоторыхъ церковныхъ круговъ изживался, и что онъ будетъ изжитъ до конца.

Однако, въ ближайшее время появились такія общеполитическая условія, которыя разбередили и эти старыя раны.

I.

Мы старались выяснить причину возникновенія церковной смуты въ Россіи, или вѣрнѣе, воспріятія церковной массой, находившейся въ Россіи, церковной смуты, зародившейся за рубежомъ. Исходнымъ фактамъ, съ котораго начинаютъ развиваться событія въ Россіи, явился голодъ. 1921 и 1922 гг. — время исклучительныхъ испытаній для Россіи. Огромныя пространства Поволжья были поражены голодомъ. Вторая половина 1921 года была ужасна. Изъ многихъ селеній населеніе ушло: села и деревни превратились въ мѣста бывшихъ поселеній. Страданія голоднаго люда въ началѣ 1922 года превзошли самыя мрачныя предположенія. Безпощадная смерть преслѣдовала свои жертвы всюду. Населеніе гибло дома, на дорогахъ, на улицахъ городовъ. Людоѣдство стало не полудостовѣрнымъ преданіемъ прошлыхъ вѣковъ, а подлинной дѣйствительностью этого ужаснаго времени. Люди, не испытывавшіе непосредственно въ это время голода, находились въ состояніи тягчайшихъ моральныхъ переживаній и въ какомъ-то общемъ напряженіи.

Въ то же самое время голодъ возбудилъ среди русской эмиграціи надежды на скорое паденіе большевиковъ, такъ какъ казалось, что власть въ Россіи не справится съ этимъ бѣдствіемъ, а, слѣдовательно, его и не переживетъ. Въ статьѣ о. Протопресвитера, Г. Шавельского, («Русская Мысль» 1922 г. № 4), очень ярко изображены эти ожиданія. Они связывались съ личностью Святѣйшаго Патріарха, который якобы въ ближайшее время возьметъ власть въ свои руки, чтобы передать ее имъ же самимъ указанному законному носителю этой власти.

На самомъ-же дѣлѣ, мечтанія въ извѣстныхъ политиканствующихъ кружкахъ шли гораздо далѣе, и даже указывалось, не безъ историческихъ справокъ, что монастырскія и храмовыя сокровища для переходнаго времени могутъ имѣть крупное финансовое значеніе. Эти настроенія имѣли бы мало отношенія къ нашей задачѣ, если бы ими не были продиктованы постановленія Карловацкаго Церковнаго Собрания. Въ моментъ тягчайшаго бѣдствія, которое могло быть преодолѣно только дружными усилиями всѣхъ, зарубежные церковные дѣятели стремились поставить церковь противъ свѣтской власти. Церковь не могла оставаться равнодушной къ этому ужасному голодному бѣдствію. Сравнительно рано, когда еще только выяснялась картина этого бѣдствія, Святѣйшій Патріархъ обратился съ пламеннымъ посланіемъ о помощи ко всѣмъ вѣрующимъ людямъ въ Россіи и за границей. И мы знаемъ, что голосъ его не былъ голосомъ, во-піющимъ въ міровой пустынѣ.

Привлеченіе къ помощи голодающему населенію общественныхъ дѣятелей было совершено самой гражданской властью. Поэтому естественно, что и церковная помощь, какъ общественная, должна была быть координирована съ дѣятельностью Общественного Комитета помощи голодающимъ. Къ этому церковная организація побуждалась еще и тѣмъ, что самъ Общественный Комитетъ обратился къ Святѣйшему Патріарху за поддержкой. Созданъ былъ и особый Церковный Комитетъ помощи голодающимъ. Вскорѣ послѣдовало закрытие Общественного Комитета, что повлекло за собою ликвидацію и Церковнаго. Съ ликвидаціей его средства были переданы правительстvenными органами помощи голодающимъ.

Однако сборъ средствъ церковными организациями не былъ прекращенъ. Въ декабрѣ мѣсяцѣ 1921 года само правительство просило усилить сборъ черезъ церковные установленія, начиная съ Священнаго Синода и кончая приходскими совѣтами.

Однако, съ самаго начала 1922 года въ Россіи стали появляться зловѣщія извѣстія о дѣятельности Карловацкаго Церковнаго Собрания. Для Святѣйшаго Патріарха и другихъ отъвѣтственныхъ руководителей церкви было ясно уже къ началу февраля, что имъ придется расхлебывать кашу, заваренную за рубежомъ безъответственными политиканами не только помимо воли высшей церковной власти, но даже вопреки ей.

Къ этому времени относится постановка въ правитель-

ственныхъ кругахъ Р. С. Ф. С. Р. вопроса объ изъятіи церковныхъ цѣнностей для нуждъ голодающаго населенія. Въ самомъ началѣ февраля въ «Правдѣ» появляется первая довольно рѣзкая статья, посвященная этому вопросу. Нужно сказать, что «Правда» въ этомъ вопросѣ отражала настроеніе болѣе крайнихъ теченій въ правительственной средѣ. 11-го февраля въ этой же газетѣ появилось сообщеніе, что президіумъ В. Ц. И. К. постановилъ изъять церковныя цѣнности; однако, на другой же день въ офиціальномъ органѣ, въ «Ізвѣстіяхъ», появилось офиціальное, за подписью секретаря В. Ц. И. К., опроверженіе этого сообщенія «Правды» съ указаніемъ что наркоміству Курскому лишь поручено подготовить этотъ вопросъ къ ближайшему засѣданію. Въ томъ же номерѣ «Ізвѣстій» была помѣщена бесѣда корреспондента съ представителемъ Свят. Патріарха въ Центральномъ Комитетѣ помощи голодающимъ, прот. Н. В. Цвѣтковымъ, которымъ была изложена точка зрѣнія церковной власти на этотъ вопросъ, нашедшая себѣ болѣе полное выраженіе въ послѣдующемъ патріаршемъ посланіи. 16-го февраля состоялось самое постановленіе президіума В. Ц. И. К. объ изъятіи церковныхъ цѣнностей, «поскольку изъятіе цѣнностей не можетъ затронуть интересы самаго культа». 19-го февраля было издано Св. Патріархомъ упомянутое выше посланіе.

Этимъ возваніемъ церковнымъ община мъ разрѣшалось жертвовать на нужды голодающихъ церковныя украшенія, отдельные вещи, не имѣющія богослужебнаго значенія. Возваніе это съ разрѣшеніемъ властей было отпечатано и распространено среди населенія.

Въ Храмѣ Христа Спасителя было, во второй разъ, совершено Св. Патріархомъ всенародное моленіе о спасеніи погибающихъ отъ голода, оглашено было здѣсь и посланіе, а Архіепископомъ Илларіономъ было сказано пламенное слово о помощи. Громадный, переполненный народомъ Храмъ, казалось, слился въ общей молитвѣ и жертвенномъ порывѣ. Но это едва ли была не послѣдняя служба, совершенная здѣсь Св. Патріархомъ.

Только 26-го февраля В. Ц. И. К. была утверждена инструкція «по изъятію церковныхъ цѣнностей», которая говорила уже объ изъятіи цѣнностей, независимо отъ ихъ богослужебного назначенія. Такъ, не безъ колебаній и треній въ самихъ правящихъ кругахъ къ концу февраля вопросъ объ изъятіи церковныхъ цѣнностей продвинулся къ такому концу, которымъ думали одновременно разрѣшить голодную проблему и лишить церковь тѣхъ материальныхъ ресурсовъ, которые за рубежомъ возбуждали столь несоответствующія надежды.

Св. Патріархъ особымъ посланіемъ принужденъ былъ указать на имѣющіяся церковныя постановленія, касающіяся церковныхъ цѣнностей.

Къ этому же времени Заграницное Церковное Управление закончило составленіе своего обращенія къ Генуэзской конференціи.

Въ началѣ марта въ Москвѣ состоялся митингъ, который былъ посвященъ одновременно вопросу о голодѣ, церковныхъ цѣнностяхъ и дѣятельности Карловацкаго Собрания. Еще 15-го марта въ «Ізвѣстіяхъ» было напечатано интервью съ Св. Патріархомъ безъ какихъ либо особыхъ выпадовъ противъ той точки зреінія, которая развивалась Патріархомъ Тихономъ. Въ номерѣ газеты «Новое Время», отъ 1-го марта, было напечатано обращеніе Карловацкаго Высшаго Церковнаго Управленія къ Генуэзской конференціи о недопущеніи представителей совѣтской власти на конференцію и о снабженіи противниковъ этой власти оружіемъ. Этотъ номеръ «Нового Времени» въ Россіи былъ полученъ въ самомъ началѣ второй половины марта мѣсяца. Между 17 и 25 марта приступлено было къ изъятію церковныхъ цѣнностей. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, — (Шуя, Москва, С. Петербургъ, Смоленскъ и др.) — это вызвало неорганизованныя народныя выступленія противъ изымавшихъ. Однако, въ подавляющемъ числѣ случаевъ изъятіе прошло безъ сопротивленія. Въ «Ізвѣстіяхъ» отъ 28 марта встрѣчаемъ первую рѣзкую статью противъ церкви, подъ заголовкомъ «Святѣйшая контрреволюція». Статья эта посвящена дѣятельности Карловацкаго Церковнаго Собрания, а въ связи съ этимъ припоминались и вообще выступленія противъ совѣтской власти со стороны отдѣльныхъ іерарховъ, относившихся къ давно прошедшему времени.

Столкновенія, происшедшія на почвѣ изъятія церковныхъ цѣнностей, дали формальный поводъ къ организаціи судебныхъ процессовъ (въ Москвѣ, Смоленскѣ, Иваново-Вознесенскѣ, С. Петербургѣ и др. мѣстахъ) противъ представителей церкви. На всѣхъ этихъ процессахъ ярко выявилось то нѣрвное настроение, съ которымъ власть относилась къ самому изъятію. Въ руководящей статьѣ, предшествовавшей этимъ процессамъ, прямо подчеркивался политическій моментъ ихъ. Власть только защищается — писалось въ этой статьѣ. Кто же ведетъ нападеніе? Зарубежные враги этой власти. Карловацкій Соборъ выявилъ заинтересованность церкви въ томъ, чтобы «костлявая рука голодѣ» задушила совѣтскую власть.

Какимъ же образомъ отвѣтственность за дѣянія этого Собрания могла быть перенесена на представителей русской церкви,

находившихся въ Россіи? «Митрополитъ Антоній, писали въ «Ізвѣстіяхъ», передаль отъ имени Патріарха благословеніе на соборные труды». Въ виду важности такого заявленія слѣдуетъ нѣсколько остановиться на немъ. Обращаясь къ «Дѣяніямъ» Собранія, мы тамъ не найдемъ прямого отвѣта на поставленный вопросъ, такъ какъ «Дѣянія» не воспроизводятъ рѣчи митрополита Антонія, которою онъ открылъ самое собраніе, ссылаясь на то, что эта рѣчь была произнесена экспромтомъ и записи ея не сохранилось. Можно даже предполагать, что прямого заявленія о благословеніи Св. Патріарха Тихона и не было сдѣлано. Однако, въ «Положеніи» о самомъ Собраніи есть статья, которая ясно говорить о необходимости утвержденія Св. Патріархомъ постановленій этого Собранія и только нѣкоторыя мѣропріятія могутъ быть проводимы въ жизнь, какъ временная мѣра, до утвержденія ихъ Московскимъ Патріархомъ. Однимъ изъ самыхъ важныхъ правъ высшей церковной власти является право обращенія съ посланіями. Поэтому, если требовали утвержденія какія либо постановленія Собранія со стороны Патріарха, то посланія отъ имени Церкви могли издаваться только съ предварительного согласія на это Главы русскихъ епископовъ. Только въ этомъ случаѣ Собраніе, признающее надъ собою полную каноническую власть Московскаго Патріарха, могло обратиться съ отвѣтственнымъ заявлениемъ отъ лица церкви. Каково было содержаніе посланія и обращенія, мы уже говорили ранѣе. Благословеніе Св. Патріарха, если даже не передавалось Собранію митрополитомъ Антоніемъ, то наличность его предполагалась нѣкоторыми даже изъ участниковъ Собранія. Возможно, что они находились въ заблужденіи. Это въ данномъ случаѣ не имѣетъ большого значенія. Важенъ лишь самъ фактъ существованія такого убѣжденія среди членовъ Собранія. Отсюда по существу неправильное утвержденіе «Ізвѣстій» получало какъ бы нѣкоторое основаніе и дѣлало Св. Патріарха въ глазахъ совѣтской власти отвѣтственнымъ за просьбу, обращенную къ Генуэзской конференціи, дать оружіе для сверженія совѣтской власти. Отсутствіе уликъ лично противъ Патріарха лишь внушало мысль о хорошо налаженныхъ конспиративныхъ связяхъ. На Московскомъ процессѣ прокуроръ въ своей рѣчи прямо заявилъ: «Мы судимъ не Церковь, а лицъ, которые воспользовались легализованными формами церковнаго аппарата въ цѣляхъ подпольного нападенія на совѣтскую власть». И далѣе, указавъ на церковную дисциплину, на которую ссылались подсудимые, онъ сказалъ: «Это лишній разъ свидѣтельствуетъ о прочности подпольной организаціи».

Св. Патріархъ, вызванный на процессъ московскихъ церковныхъ дѣятелей, въ качествѣ свидѣтеля, отрицалъ какую либо свою предварительную освѣдомленность о дѣятельности Карловацкаго Собрания.

Такимъ образомъ изъятіе церковныхъ цѣнностей и дѣятельность Карловацкаго Собрания 1921 года въ глазахъ совѣтской власти составляли факты, связанные между собою самымъ тѣснѣшимъ образомъ. Вотъ почему на всѣхъ диспутахъ этого времени обычной является тема «Голодъ, церковныя цѣнности, Карловацкій Соборъ». Названный процессъ московскихъ церковныхъ дѣятелей имѣлъ еще одинъ результатъ: состоялось постановление Московскаго трибунала о привлечениіи къ отвѣтственности самого Патріарха и управлявшаго тогда Московской Епархіей, Арх. Никандра.

Нужно сказать, что рѣшеніе по дѣлу московскихъ церковныхъ дѣятелей было вынесено не безъ борьбы въ самомъ трибуналѣ. Только послѣ 14-часового совѣщанія было принято рѣшеніе, въ силу которого одиннадцать лицъ подлежали смертной казни, а остальныхъ заключенію отъ 1 года до 5 лѣтъ. Однако, колебанія и тутъ не кончились. Защитники подали ходатайство о смягченіи приговора въ Центральный Исполнительный Комитетъ. И президіумъ его тотчасъ же предписалъ пріостановить исполненіе этого приговора. Не безъ борьбы въ президіумѣ В. Ц. И. К. было рѣшено привести все же въ исполненіе постановление Московскаго трибунала.

Итакъ, выступленіе Карловацкаго Собрания, и Высшаго Церковнаго Управліенія заграницей стоили только въ Москвѣ одиннадцати человѣческихъ жизней! Но это было далеко не единственное слѣдствіе этихъ выступленій.

Убѣжденіе гражданской власти, что Св. Патріархъ и его ближайшіе сотрудники стремятся использовать церковную организацію противъ совѣтской власти и аналогичное предположеніе части клира сближали эту часть съ настроеніями правящихъ круговъ. Власть искала въ это время случая, чтобы доказать, что она ведеть борьбу не съ Церковью, какъ таковой, а съ лицами, которые хотятъ использовать эту организацію противъ гражданской власти. Такимъ образомъ былъ перекинутъ мостъ между властью и тѣми элементами клира, которые составили въ будущемъ ядро «живой церкви». Однако, возможность открытаго выступленія живоцерковники получили не сразу. Еп. Антонинъ оказался въ это время, по своимъ настроеніямъ, особенно близкимъ лицомъ къ руководящимъ правительстvenнымъ кругамъ.

Время шло, и вопросъ о привлеченіи къ суду самого Св. Патріарха постепенно и не безъ колебаній продвигался къ тому, чтобы посадить на скамью подсудимыхъ и его. Только въ серединѣ мая этотъ вопросъ получилъ свое окончательное разрѣшеніе. Въ связи съ этимъ решеніемъ стояла и изоляція Св. Патріарха. Такимъ образомъ онъ ходомъ событій устранился отъ управлениія Церковью. Этимъ моментомъ и воспользовалась живоцерковная группа для захвата церковной власти.

12-го мая эта группа впервые посѣтила Св. Патріарха и имѣла съ нимъ бесѣду по поводу направленія церковныхъ дѣлъ. Возможно, что въ связи съ этой бесѣдой, а болѣе вынужденный создавшимся положеніемъ Св. Патріархъ, 16-го мая, передалъ управлениіе Русской Церковью Митрополиту Ярославскому Агафангелу, прося его немедленно прибыть въ Москву, на что имѣлось согласіе гражданской власти.

Иниціаторы живоцерковнаго движенія не успокоились на этомъ, и уже 14-го мая помѣстили въ «Ізвѣстіяхъ» свое обращеніе къ вѣрующимъ. Эта группа обвиняла церковные верхи въ попыткѣ устроить государственный переворотъ, обѣщала прекратить войну церкви противъ гражданской власти, и сообщала, что лица, подписавшіе воззваніе, уже обратились къ государственной власти «о предоставлениі намъ (т. е. авторамъ воззванія) возможности скорѣйшаго созыва собора для суда надъ виновниками и рѣшенія вопроса объ управлениі церкви». Воззваніе это было подписано: Еп. Антониномъ, священниками: Калиновскимъ, Красницкимъ, Введенскимъ, Бѣльковымъ, псаломщикомъ Стадникомъ и, повидимому, присоединившимися къ нимъ московскими священниками: Борисовымъ, Быковымъ, изъ Саратова Протоіереемъ Руссаковымъ и протоіереемъ Ледовскимъ, т. е. 10 лицами. Отсюда ясно, что названныя лица присвоили себѣ церковную власть тотчасъ послѣ первого посѣщенія ими Св. Патріарха. Обращеніе къ гражданской власти по поводу созыва собора, обращеніе къ вѣрующимъ — все это акты, которые не оставляютъ сомнѣнія, что авторы ихъ считали себя уже руководящимъ органомъ церкви.

Наиболѣе активные изъ этой группы: Введенскій, Бѣлковъ, Калиновскій, посѣтили Патріарха еще разъ, 18-го мая, и подали ходатайство о разрѣшеніи возобновить функционированіе канцеляріи Св. Синода и въ связи съ этимъ передать имъ синодальныя дѣла съ тою цѣлью, чтобы они въ свою очередь передали ихъ замѣстителю патріарха. Патріархъ Тихонъ въ это время

уже былъ лишенъ свободы и не зналъ названнаго выше обращенія этой группы. Онъ согласился на ихъ ходатайство. Въ резолюціи Святѣйшаго опредѣлено указывалось, что названнымъ священникамъ поручается принять дѣла для передачи ихъ Митрополиту Агафангелу. Управлениe Московской Епартиi было возложено на Иннокентія, епископа Клинскаго, а до его прiѣзда было поручено Леониду, епископу Вѣрнинскому.

Намѣренія явившихся священниковъ были далеки отъ желанія помочь болѣе правильному теченію дѣлъ. «Сыновне испрашивая» благословенія Святѣйшаго на передачу дѣлъ, они на самомъ дѣлѣ рѣшили захватить церковный аппаратъ, такъ какъ понимали, что провозглашеніе ихъ высшимъ церковнымъ управлениемъ даетъ захватчикамъ еще слишкомъ мало возможностей. Захвативъ церковный аппаратъ, они менѣе всего склонны были выпускать его изъ своихъ рукъ, такъ какъ это обеспечивало имъ огромныя преимущества: дѣла шли въ центръ со всей Россіи, и они такимъ образомъ оказались въ курсѣ всего церковнаго управления. Получивъ условно въ свои руки дѣлопроизводство, они сочли возможнымъ говорить о передачѣ имъ власти Св. Патрiархомъ. Скоро къ первоначальнымъ дѣятельямъ «живой церкви» примкнулъ еп. Вѣрнинскій Леонидъ. Такимъ образомъ и московскій епархіальный аппаратъ оказался въ рукахъ живоцерковниковъ.

Насильственный характеръ захвата власти живоцерковниками несомнѣнъ даже для проф. Титлина, несмотря на то, что обновленчество, представителемъ которого является проф. Титлинъ, получило эту власть отъ «живой церкви». Проф. Титлинъ, однако, допускаетъ существенную неточность по отношенію къ этому времени. Онъ говорить объ отреченіи Патрiарха. Обращаясь къ тексту грамоты, которой было передано управлениe Митрополиту Агафангелу, мы не находимъ тамъ ни слова объ отреченіи. Возможно, что Патрiархъ и предполагалъ отречься отъ власти въ случаѣ, если бы собрался Помѣстный Соборъ, но до этого собора Патрiархъ не могъ этого сдѣлать и не сдѣлалъ раньше, не сдѣлалъ и въ этотъ моментъ. Такимъ образомъ говорить объ отреченіи Патрiархата такъ же правильно, какъ утверждать, что власть была передана В. Ц. У. патрiархомъ.

Патрiархъ устранился отъ управления церковью, такъ какъ былъ лишенъ свободы и привлеченъ къ гражданскому суду. Митрополитъ Агафангель былъ поставленъ во главѣ управ-

ленія только до собора, отъ котораго и зависѣло сохранить временную организацію власти или избрать новаго патріарха, такъ какъ Св. Тихону дѣйствительно была нечужда мысль о сложеніи съ себя патріаршой власти. Освобожденіе же отъ гражданскаго суда и заключенія возвращало и самое управлѣніе въ руки Патріарха Тихона безъ всякаго особаго акта со стороны замѣстителя его, Митрополита Агафангела. Но эта возможнѣсть, конечно, всего менѣе тогда могла учитываться, какъ сколько нибудь реальная.

(Продолженіе слѣдуетъ).

КРИШНАМУРТИ.

(Завершение Теософии)

Теософское общество было основано Олькоттомъ и Блаватской — оба они ориентировались на индійской религії и філософії, преимущественно на буддизмѣ. Олькоттъ написалъ буддійскій катехизисъ, канонизированный буддійской церковью и переведенный на всѣ языки. Блаватская признавала себя послѣдовательницей съвернаго буддизма, а буддійскую мораль считала самой высокой моралью, когда либо существовавшей. Далѣе теософское общество долго странствовало по разнымъ оккультнымъ путямъ, дѣлало самыя различные філософскія заимствованія, соединяло и смѣшивало религіозныя вѣрованія различныхъ странъ и народовъ и, наконецъ, завершило всѣ эти блужданія возвращеніемъ на строго-индійскій путь въ лицѣ Кришнамурти.

Удивительно, до какой степени мало пониманія индійской філософії и индійской мистики можно найти у новѣйшихъ теософовъ. Основного духа этой мистики, основной мелодіи Упанишадъ, отзвуки которой ясно слышны еще и въ буддизмѣ — современные теософы не услышали ни разу, они не сумѣли вычитать его даже изъ Бхагавать-Гиты. Я часто думалъ и сомнѣвался — правильно ли я понимаю индуизмъ, если люди, отдавшіеся сознательно индійской религіозности, медитирующіе въ духѣ индійской Йоги, говорять обо всемъ этомъ на совершенно иномъ языке. Но въ правильности моего пониманія меня убѣдилъ, прежде всего, геніальный Тагоръ. Тагору я вѣрю больше въ пониманіи индуизма, чѣмъ Анни Безантъ или Ледбітеру. Но кто окончательно меня убѣдилъ въ правильности моего пониманія — это Кришнамурти. Читать его было для меня, въ этомъ смыслѣ, большой радостью.

Меня всегда удивляло, почему ни Безантъ, ни Ледбітеръ, ни Штейнеръ никогда не касаются того, что есть въ Индіи и въ ея священныхъ книгахъ самаго цѣннаго и высокаго. Быть можетъ, это происходитъ отъ того, что они — оккультические

схоласты, рационалисты, синкетисты и ни въ какой степени не мистики; притомъ они лишены всякой лирики, всякаго поэтическаго дара и чувства. Напротивъ, Кришнамурти прежде всего индійскій мистикъ и поэтъ; это дѣлаетъ его абсолютно понятнымъ и прозрачнымъ для всякаго, кто знакомъ съ индійскими священными книгами, съ индійскимъ эпосомъ, съ индійской философией.

Воспитанный теософами, онъ не захотѣлъ усвоить теософію и отбросилъ весь этотъ музей религій и оккультизма, преподнесенный ему европейскими авторитетами. Въ эту сторону прежде всего направленъ его «ментальный бунтъ», о которомъ упоминаетъ Анни Безантъ, и на которомъ онъ самъ постоянно настаиваетъ.

Появленіе Кришнамурти завершаетъ теософію, дальше продолжать ее въ томъ же духѣ невозможно. Теперь уже странно употреблять терминъ «теософія», надо просто говорить «вѣдантизмъ», или «буддизмъ». Появленіе Кришнамурти, въ сущности трагично для ордена Звѣзды, который уже подумываетъ о томъ, имѣть ли смыслъ ему существовать, но оно трагично и для теософіи. Трагично потому, что онъ въ своемъ бунтѣ противъ авторитетовъ начисто отбрасываетъ всякую «тайную доктрину» и «древнюю мудрость»: та и другая ему не нужна, ибо онъ причастенъ къ мудрости достаточно тайной и достаточно древней — къ мудрости Упанишадъ.

Вмѣстѣ съ Буддой Кришнамурти исходитъ изъ факта страданія, смерти, исчезновенія, бренности. Онъ ищетъ вѣчной пребывающей цѣнности и въ ней спасенія и счастья. Въ этомъ типичная для индуза религіозная установка сознанія, ибо всякая религія есть, въ концѣ концовъ, религія искупленія, хотя и не всякая даетъ подлинное искупленіе. «Нѣтъ ничего постояннаго, нѣтъ ничего вѣчнаго. Кругомъ рожденіе и смерть, спѣшка и суета, мимолетное горе, мимолетная радость... неужели же нѣтъ ничего постояннаго и вѣчнаго? Нѣтъ ли вѣчности, гдѣ ничто не мѣняется, ничто не подвергается тлѣнію и увяданію? Нужно обрѣсти пребывающія и вѣчныя цѣнности» (Кришнамурти. Источникъ мудрости. Журналъ «Звѣзда», VIII-IX. стр. 7. Ср. Какою властью? стр. 9.).

Въ чёмъ же состоитъ индійское преодолѣніе смерти, страданія, бренности? Оно всѣмъ извѣстно изъ основныхъ принциповъ буддизма. Прежде всего весь этотъ міръ смерти и рожденія, болѣзней и страданій есть «безбрежный океанъ небытія» (Кришнамурти, ib.). Нужно понять и почувствовать его иллюзорность и отъ него отрѣшишься, «нужно идти черезъ суету, черезъ нереальность, черезъ майо... пока не вступите въ море освобожденія» (Кришн. «Звѣзда» V, 5).

Но какъ отрѣшиться отъ этой иллюзіи, какъ пройти черезъ нее, какъ освободиться отъ нея? Отвѣтъ Упанишадъ, отвѣтъ эпоса, отвѣтъ философскихъ системъ Индіи и, наконецъ, отвѣтъ буддизма одинаковъ: источникъ иллюзіи, источникъ майи, источникъ реальности явленій — есть страстное желаніе, чувственное влечение (ката), жажда рожденія, жажда воплощенія и перевоплощенія, trishna (слѣпая воля у Шопенгауера). Ее надо истребить, отъ нея надо отречься.

Кришнамурти всецѣло стоитъ на этой индійской точкѣ зреїнія отрѣшенія и развоплощенія: «Цѣль жизни: отрѣшеніе отъ всѣхъ желаній, свобода отъ всѣхъ желаній» (Кришн. Зв. II, 21). «Надо отречься отъ всего, что было дорого»... Счастья можно достичь только путемъ «отреченія отъ физического міра» (Зв. II, 20).

Съ индійской точки зреїнія, отрѣшеніе отъ этого иллюзорнаго міра, отъ майи, не достигается само по себѣ посредствомъ смерти. Иллюзія можетъ повторяться нѣсколько разъ, какъ повторяются мучительныя сновидѣнія. И она будетъ повторяться, пока не уничтожено желаніе, жажда жизни. Это она заставляетъ насть снова воплощаться, заставляетъ насть вращать колесо жизни и смерти (любимое индійское сравненіе). Какъ и всякий индусъ, Кришнамурти абсолютно вѣрить въ перевоплощеніе. «Моя жизнь — завершеніе множества жизней», говоритъ онъ (Зв. V, 5. II, 10-11). Но для индуа перевоплощеніе не есть радостное удовлетвореніе жажды жизни, оно есть несчастіе, отъ которого необходимо освободиться. Круговоротъ рожденій и перевоплощеній въ Упанишадахъ всегда разсматривается, какъ зло и приравнивается къ грѣху и убийству. Чтобы освободиться отъ новыхъ воплощеній, нужно перестать создавать Карму, это она принуждаетъ насть снова воплощаться; нужно остановить колесо жизни и смерти. (Зв. IV, 8.) «Карма» означаетъ по индійски прежде всего «дѣйствіе», а затѣмъ уже ту цѣль слѣдствій, которыхъ вытекаютъ изъ дѣйствій и являются его плодами или возмездіемъ. Остановить колесо жизни, значитъ перестать дѣйствовать, перестать желать дѣятельности и плодовъ дѣятельности, вообще перестать желать. Но какъ уничтожить желаніе, стремленіе, дѣйствіе, волю къ жизни, если она составляетъ самую сущность нашего я, и если въ этомъ корень нашей самости? Индійское рѣшеніе есть самое радикальное: нужно уничтожить эту волю вмѣстѣ съ этой самостью: «нужно уничтожить свое я, убить это я, говорящее: «я есть, я былъ, или я буду». Нужно уничтожить обособленное я» (Кришн. Зв. IV, 8-9). Нужно уничтожить это хотящее жизни я, ибо это оно «заставляетъ насть странствовать изъ жизни въ жизнь, какъ нищій, ходящій изъ дома въ домъ съ плачемъ и стономъ» (Зв. IV, 15).

Освободиться отъ воплощенія можно, лишь освободившись

отъ дѣйствія и плодовъ дѣйствія, т. е. отъ Кармы. Отсюда ради-
кальное отрицаніе западно-европейской и американской дѣло-
витости. Настоящая, подлинная цѣнность есть отрѣшенное со-
зерцаніе, а не дѣйствіе.

Вы — западные люди — говорить Кришнамурти, — должны
понять, что «неугомонная дѣятельность счастья не приносить». На вопросъ репортера: «Что сдѣлало ваше движение (при этомъ словѣ, говорить Кришнамурти, я подскочилъ) въ мірѣ? Какую дѣятельность оно развило?» — Кришнамурти, далъ свой самыи лучшій, истинно индійскій отвѣтъ: «Поскольку я знаю, никакой дѣятельности нѣть и, надѣюсь, не будетъ». (Кришн. Зв. II, 36). Въ концѣ концовъ, изъ такой точки зрѣнія вытекаетъ отрицаніе не только западно-европейской культуры, но и вообще всякой культуры. Зачѣмъ вообще культивировать иллюзорный міръ? Отъ него надо отрѣшиться (Кришн. Зв. X, 24).

Путемъ предѣльного отрѣшенія отъ всякой жажды жизни, отъ дѣятельности и плодовъ дѣятельности, путемъ уничтоженія своего обособленного я, достигается освобожденіе, блаженство, нирвана: «Когда уничтожено я, настаетъ освобожденіе и дверь царства счастья растворяется. Царство это — нирвана, блаженство» (Кришн. Зв. IV, 89).

Весь этотъ путь отрѣшенія, по которому идеть Кришнамурти, пока ничѣмъ не отличается отъ буддизма. И даже о нирванѣ онъ говоритъ именно такъ, какъ говорилъ Будда. Онъ ссылается на Будду въ подтвержденіе того, что нирвана отнюдь не есть простое ничто, небытіе (Кришн. Зв. IV, 9; X, 30). Терминъ нирваны обозначаетъ высшее мистическое состояніе, къ которому индуистъ приходитъ путемъ предѣльного отрѣшенія. Нирвана значитъ «угасаніе». Въ буддизмѣ это состояніе мыслится преимущественно въ отрицательномъ аспектѣ, какъ не-бытие; но это не есть полное ничто. Полное ничто не заключало бы въ себѣ ничего мистического. А въ мистикѣ (и въ негативной теологии) предѣльное отрицаніе всегда указываетъ на нѣчто весьма положительное. Эта положительная сторона нирваны, какъ истиннаго бытія и блаженства, выражается съ особенной силой не въ буддизмѣ, а въ болѣе древнемъ индуизмѣ Упанишадѣ и въ каноническихъ философскихъ системахъ Веданты, Санкѣя и Йоги. Буддизмъ вообще абсолютно не самостоятеленъ: онъ есть своеобразная индійская реформація, экзотерическое ученіе, популяризациѣ Упанишадѣ. Нѣть ничего въ буддизмѣ, что лучше и глубже не было бы выражено въ Упанишадахъ. Нирвана совсѣмъ не есть специально буддійское понятіе, оно встрѣчается и въ Упанишадахъ и имѣть тамъ болѣе глубокій мистической смыслъ не простого «угасанія», а успокоенія въ Брахманѣ, т. е. въ Абсолютномъ, brahmanirvanam; иначе говоря, это мистическое сліяніе

съ Богомъ, раствореніе въ Абсолютѣ, это спасеніе, moksha.

Кришнамурти во всѣхъ своихъ мистическихъ переживаніяхъ и въ ихъ изображеніи всецѣло движется въ этой традиціи. И для него нирвана есть «блаженство»: «Море безконечности — нирвана, мокша, блаженство, гдѣ нѣть особобленнаго „я“. (Зв. VIII-IX, 5). Больше всего онъ любить называть эту нирвану «Царствомъ Счастья» (название одной его брошюры; ср. также «Источникъ Мудрости»). Это царство счастья пребываетъ въ каждомъ изъ насть, невольно вспоминаются слова: «Царство Божіе внутри Васъ есть».

Существуетъ однако, при нѣкоторомъ сходствѣ всѣхъ мистическихъ переживаній вообще, глубокое отличіе индійской мистики отъ христіанской, ярче всего оно выступаетъ въ буддизмѣ: буддизмъ есть *религія безъ Бога*, буддизмъ знаетъ нѣкоторое высшее мистическое состояніе нирваны, но эта мистика есть мистика атеистическая. Въ Индіи все религіозно и все мистично — даже атеизмъ. Тамъ существуетъ мистика таинственаго не-бытія (въ буддизмѣ), мистика вѣчнаго человѣческаго я «пуруши» (Санкья) — но та и другая есть *мистика атеистическая*. Тамъ существуетъ, однако, и мистика высшаго человѣческаго я (Атмана), переходящаго въ божественное Я (Брахманъ) и съ нимъ сливающагося; это и есть мистика Упанишадъ по преимуществу, мистика Веданты (философа Санкара) и она есть *мистика теистическая*.

Для Кришнамурти, какъ для индійского мистика, тоже характерны нѣкоторое колебаніе между теистической и атеистической мистикой. Многихъ онъ можетъ напугать, а иныхъ привлечь своимъ неустаннымъ отрицаніемъ всякихъ религій, «алтарей, куреній, жрецовъ»; выраженіями вродѣ слѣдующаго: «религія есть предательство Истины» (Зв. X, 29); или, что еще гораздо важнѣе, слѣдующими словами: «Нѣть вѣшняго Бога — Бога нужно раскрыть въ себѣ, пробудить въ себѣ дремлющаго Бога». «Нѣть иного Бога, кромѣ очищенаго человѣка». (Зв. II, 22-24; VI-VII, 68). Эти слова сближаютъ Кришнамурти съ атеистической мистикой Санкью, признающей единственную подлинную реальность вѣчнаго человѣческаго я, какъ вершины мистического достиженія, но они вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ ортодоксальны, съ индійской точки зрењія, ихъ можно найти и въ

Упанишадахъ, гдѣ уже присутствуютъ всѣ эти колебанія, гдѣ присутствуютъ и зачатки системъ Санкья и Іоги, которыя въ силу этого и признаются каноническими системами. Всѣ колебанія Кришнамурти, вся двусмысленность въ его религіозно-мистическомъ опыте, суть принципіальная колебанія Упанишадъ и принципіальная двуликость индійской мистики, безъ которой было бы непостижимо возникновеніе атеистического буддизма, во всѣхъ своихъ корняхъ связанного съ Упанишадами.

Но, поколебавшись вмѣстѣ съ Упанишадами, Кришнамурти вмѣстѣ съ ними выходитъ на тотъ великий царственный путь, который выявляетъ настоящую суть индійской мистики и философіи, на путь Веданты. Деуссень правъ въ томъ, что лишь Веданта раскрываетъ настоящую сущность Упанишадъ и что Санкарь есть величайшій философъ Индіи. Въ этомъ смыслѣ Кришнамурти гораздо ортодоксальнѣе и консервативнѣе буддизма.

Мистика Кришнамурти есть мистика сліянія съ Божествомъ и преимущественно такого, какое описывается въ Упанишадахъ, въ Ведантѣ у Санкарь. Онъ описываетъ свой религіозный опытъ въ терминахъ и символахъ *теизма* (хотя это теизмъ глубоко отличный отъ еврейского и христіанского). Любимое имя, какимъ онъ называетъ Божество въ своей лирикѣ и въ своихъ проповѣдяхъ — есть имя «Возлюбленный». Найти этого Возлюбленного есть высшая цѣль и смыслъ жизни, цѣль, ради которой нужно отъ всего отречься и все признать ничтожнымъ и иллюзорнымъ. Высшая цѣль, говорить Кришнамурти, есть «мистицизмъ, простое сліяніе съ Возлюбленнымъ». (Зв. II, 38).

Это основное мистическое переживаніе Кришнамурти изображаетъ во всѣхъ своихъ рѣчахъ, стихахъ и брошюрахъ. Къ нему и только къ нему онъ зоветъ всѣхъ. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что онъ можетъ переживать и подлинно пережилъ нѣкоторый религіозный экстазъ, иногда описанный съ трогательной простотой и подлинностью. Вотъ самое характерное мѣсто изъ его послѣдней брошюры «Источникъ Мудрости»:

«Случайно я повернулся, залюбовавшись сводомъ, образованнымъ деревьями; и внезапно я увидѣлъ мое счастье, моего Гуру, моего Учителя — Учителя каждого изъ нась. Онъ шелъ ко мнѣ. Мнѣ казалось, что я все вижу черезъ Него — вижу черезъ Него всѣ деревья. И я стоялъ и всматривался пораженный тѣмъ, что вижу такое чудо, такое великолѣпіе, такую славу и такъ неожиданно, когда я не жаждалъ Его появленія... Онъ шелъ со мной, ведя меня, глядя на меня. Онъ шелъ по узкой тропинкѣ, спускавшейся къ моей комнатѣ. Съ тѣхъ поръ я, къ моей великой радости, стала все видѣть черезъ Него — деревья, людей, небо — я стала все видѣть въ Немъ». «Труднѣе всего научить другихъ понимать и видѣть Его такъ, чтобы имъ ясно

стало, что Онъ — не нѣчто внѣ ихъ, нѣчто далекое, а что Онъ всюду, гдѣ чистое сердце и чистый умъ». Подлинность этого переживанія особенно ясно выступает въ сопоставленіи съ трагическимъ чувствомъ внезапной потери этого мистического присутствія Божества. (См. Зв. X).

Весь этотъ мистический опытъ описанъ и истолкованъ теистически. Но каковъ же Богъ у Кришнамурти? Кто этотъ Возлюбленный? Чтобы не запутаться въ поэтическихъ метафорахъ Кришнамурти, вродѣ слѣдующей: «Мой Возлюбленный — широкое небо, цвѣтокъ, каждый человѣкъ», чтобы не истолковать ихъ въ духѣ банальнѣйшаго поэтическаго пантезма (что было бы весьма ошибочно), мы должны снова обратиться къ Упанишадамъ и къ Ведантѣ. Какой тамъ Богъ и каково мистическое сліяніе съ Нимъ?

Въ Упанишадахъ утверждается нѣкоторый основной догматъ и этотъ догматъ выражаетъ глубочайшую сущность подлиннаго религіознаго мистического опыта индійской души. Догматъ этотъ можетъ быть выраженъ въ трехъ положеніяхъ: 1) все есть Брахманъ; 2) Брахманъ есть Атманъ и 3) слѣдовательно, все есть Атманъ. То, что получило здѣсь форму умозаключенія — есть на самомъ дѣлѣ выраженіе единой мистической интуиціи. Вся Веданта есть раскрытие и описание этой интуиціи.

1) *Все есть Брахманъ.* Корень всего бытія есть Божество, въ Немъ и черезъ Него существуетъ все, только Оно есть глубочайшая истинная реальность. Древнѣйшее мѣсто Упанишадъ, выражавшее эту центральную догму Веданты, есть Chandogya — Up. 3,14. Оно гласить такъ: «Поистинѣ эта вселенная есть Брахманъ, въ Немъ она возникаетъ, исчезаетъ и дышетъ (Tajjalan)». Знаменитый Санкара такъ толкуетъ это мѣсто: «Изъ этого Брахмана, посредствомъ развитія въ форму огня, воды, земли и т. д. возникаетъ вселенная. Точно такъ же она исчезаетъ и растворяется въ томъ же самомъ Брахманѣ, слѣдя по обратному пути, который противоположенъ возникновенію; иначе говоря, она сливается со своею сущностью. И, наконецъ, она есть Брахманъ, въ которомъ она, эта вселенная, во время своего существованія, дышетъ, живетъ и движется. Поэтому она во всѣхъ трехъ временахъ (въ прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ) не отличается отъ сущности Брахмана, ибо не существуетъ ничего, что лежало бы за предѣлами этой сущности» (Переводъ Деуссена Allg. Gesch. d. Philos. I, 2, стр. 163-164).

Или еще, напримѣръ, Taitt. — Up. 3,1:

«То, поистинѣ, изъ чего возникаютъ эти существа, благодаря чьему они, возникнувъ, живутъ, куда они, уходя, снова возвращаются — это стремясь познать, это есть Брахманъ».

Эта мысль проходит через весь эпос, через Бхагават-Гиту и через весь философский метод Магабхараты.

2) *Брахманъ есть Атманъ* (т. е. самость, я самъ, мое глубочайшее сокровенное я). То же самое цитированное место Упанишадъ продолжает о Брахманѣ такъ:

«Онъ вседѣйствующій, всежелающій, всеобоняющій, все-вкушающій, Онъ охватываетъ все, Онъ безмолвный и свободный отъ заботъ.» И тотчасъ за тѣмъ: «этотъ есть моя самость (Атманъ) въ глубинѣ сердца, меньше горчичного зерна... и больше земли, неба... больше всѣхъ міровъ».

«Вседѣйствующій, всежелающій и т. д... всеохватывающій, безмолвный, свободный отъ заботъ — этотъ есть мое я (Атманъ) въ глубинѣ сердца, этотъ есть Брахманъ, къ Нему я вернусь, уходя отсюда».

Такъ устанавливается тождество Брахмана и Атмана, составляющее фундаментальную догму Упанишадъ.

Когда я углубляюсь въ міръ, въ сущность всего, во вселенную, я нахожу тамъ великую Самость, великое Я, для которого весь міръ есть поле зрѣнія («Обозрѣвающій поле»), весь міръ есть Его представліе, видѣніе, греза, майя.

Когда я углубляюсь въ себя, въ свою душу, въ свое сердце, я нахожу тамъ истинную самость, великое Я, которое ничѣмъ не отличается отъ этого мірового Я, отъ Брахмана: и оно «обозрѣваетъ поле», и для него весь міръ есть представліе, сновидѣніе, майя. Мое я тождественно съ міровымъ и вселенскимъ Я, сущность міра есть субъектъ, самость и она тождественна съ тѣмъ субъектомъ, котораго я нахожу въ себѣ самомъ, какъ свою самость. Атманъ есть Брахманъ.

Только это мое большое Я не есть мое малое, я, не есть мое тѣло, мои страсти, моя «душа», мое сознаніе, мой разсудокъ; оно лежитъ въ предѣльной и таинственной глубинѣ моего «сердца», или иначе сказать возвышается надъ всѣмъ, что я мыслю и созерцаю въ себѣ и вокругъ себя. Чтобы возвыситься до этого большого Я, нужно отречься отъ всѣхъ его внѣшнихъ оболочекъ, отъ всей его майи, отъ желаній, страстей, представлений и образовъ, нужно отрѣшиться отъ всего и отвернуться, и повернуться только къ нему.

Тождество Брахманъ-Атмана, надъ которымъ медитируютъ всѣ Упанишады, а въ значительной степени и вся индійская философія, запечатлѣно въ двухъ знаменитыхъ изреченіяхъ:

а) девять разъ повторяющееся въ Chand. — Up. 6, 3-16 знаменитое слово: *tat tvam asi* — «это есть ты.» «Это означаетъ здѣсь весь міръ, всю вселенную, всю реальность, которая въ своей сущности есть Брахманъ. «Ты» означаетъ ты самъ, т. е. твоя самость, т. е. Атманъ.

6) *Aham brahma asmi*, «я есмь Брахманъ» (Brih.-Up. I, 4, 10). Приведемъ это мѣсто, которое проливаетъ свѣтъ на всѣ особенности и уклоны индійской мистики, и вмѣстѣ съ тѣмъ на все, что можетъ показаться страннымъ и необычнымъ у Кришнамурти:

«Поистинѣ, Брахманъ былъ вначалѣ этотъ міръ, и этотъ Брахманъ зналъ только самого себя. И онъ позналъ: Я есмь Брахманъ — черезъ это онъ сталъ всей вселенной. И кто изъ боговъ, изъ священныхъ поэтовъ, или изъ людей и теперь еще это познаетъ: «Я есмь Брахманъ», тотъ становится всей этой вселенной и сами боги не имѣютъ силы сдѣлать, чтобы онъ этимъ не сталъ. Ибо онъ сталъ Атманъ (душа) вселенной. Но кто почитаетъ другое божество и говорить: «нѣчто иное есть оно и нѣчто иное я самъ», — тотъ не мудръ; но онъ есть какъ-бы домашній скотъ боговъ и, какъ многія домашнія животныя служатъ человѣку, такъ и каждый отдельный человѣкъ пригоденъ богамъ. И если хоть одно животное похищено — это непріятно; тѣмъ болѣе если многія. Поэтому богамъ непріятно, чтобы люди знали эту мудрость».

3) *Все есть Атманъ* (великая, скрытая въ глубинѣ моего сердца самость, глубинное Я). Всѣ міры въ немъ, все бытіе есть его видѣніе, все изъ него, какъ искры изъ костра.

«Какъ изъ огня возникаютъ проворные искры, такъ изъ этого Атмана возникаютъ всѣ духи жизни, всѣ міры, всѣ боги, всѣ существа» 2, 1, 20).

«Его глава — огонь, его глаза — солнце и луна... его голосъ — откровеніе Ведъ, его дыханіе — вѣтеръ, его сердце — міръ, его ноги — земля, онъ внутренняя самость (Атманъ) во всѣхъ существахъ» (Mund. - Up. 2, I, 4).

Въ этомъ Атманѣ «мы познаемъ всю вселенную» (Brih. - Up. I, 4, 7).

Та же мысль, тотъ же догматъ, то же переживаніе съ большой силой выражено въ индійскомъ эпосѣ, въ Бхагаватъ-Гитѣ: «Я — Атманъ, что пребываетъ въ сердцахъ всего сущаго, Я — начало, средина и конецъ всѣхъ существъ». «Я есмь источникъ возникновенія вселенной и во мнѣ исчезаетъ она». «Все нанизано на мнѣ, какъ жемчужины нанизаны на нити» (X, 20. VII, 6, 7).

Такъ говорить Атманъ, т. е. Я, воплощенное въ Кришнѣ; совершенно такъ же говорить Атманъ, воплощенный въ Кришнамурти:

1) *Все есть Брахманъ*. Теперь ясно, что означаютъ слова: «мой Возлюбленный — широкое небо, цвѣтокъ, каждый человѣкъ» (слова, которые цитируются послѣдователями, какъ открытие Кришн.) «Онъ живетъ во всѣхъ — въ каждомъ камнѣ, въ былинѣ. «Кто мой Возлюбленный? Вы не поймете, пока не увидите

Его въ каждомъ животномъ, въ каждой былинкѣ, въ каждомъ страждущемъ, въ каждомъ человѣкѣ». (Кришн. «Кто несетъ истину» 4, 11, 15). Самый терминъ «Возлюбленный» навѣянъ несомнѣнно Бхаг.-Гитой.

2) *Брахманъ есть Атманъ*. Это положеніе, эту фундаментальную мистическую аксиому Индіи Кришнамурти воспринялъ отъ своего учителя, какъ основное посвященіе. Оно выражено съ большой силой и ясностью въ его первой и безспорно лучшей книжечкѣ «У ногъ Учителя»:

«Ты — Богъ и ты желаешь только того, чего желаетъ Богъ, но ты долженъ глубоко проникнуть въ себя, чтобы найти въ себѣ Бога и услышать Его голосъ». (14, 37).

Осознать это тождество и пережить его, это и есть вершина всѣхъ достиженій, то «простое сліяніе», которое Кришнамурти неустанно описываетъ (Зв. I). Завершеніе всего: стать Возлюбленнымъ, стать самой истиной («Как. вл.» 44-45). «Я — одно съ Возлюбленнымъ, и потому я міровой учитель» («Кто несетъ Истину» 5.). «Возлюбленный живетъ во мнѣ и я стала Возлюбленнымъ» (Зв. IV, 10). Но если такъ, то Возлюбленного надо искать не во мнѣ, а въ глубинѣ своего сердца, своего я, онъ есть, въ концѣ концовъ, сама эта предѣльная глубина самости, глубина я: «Возлюбленный — Вы сами, облагороженные, прославленные и совершенные» (Как. вл. 17). «Когда человѣкъ повинуется внутреннему голосу, вождю, онъ самъ становится Богомъ» (Зв. II, 22-24). «Единственный Богъ въ мірѣ — Ваше собственное просвѣтленное Я» (Зв. II, 25).

Иначе говоря: *aham brahma asmi* — я есмь Брахманъ!

3) *Все есть Атманъ*. При осознаніи того, что я есмь Брахманъ, при этомъ сліяніи, «нѣть обособленного я, но есть вселенское Я» (Как. вл. 28). Это переживаніе проходитъ черезъ всѣ произведенія Кришн., но особенно ярко оно выражено въ по-слѣднемъ и безспорно лучшемъ его стихотвореній, озаглавленномъ: «Я — все».

«О, другъ,
Я — все въ себѣ заключаю
Я — синее небо и черная туча,
Я — горный потокъ и шумъ его водъ,
Я — изваяніе и камень дорожный,
Я — роза и завидшій ея лепестокъ...
Я — и святой и нечестивецъ,
Я — блудница и дѣва,
Я — преходящее и нерушимое.
Я — ни Это ни То.

Особенно любопытно, что последняя строка представляет собою точное воспроизведеніе того мѣста Brihad. Up. 2, 3, I, когда знаменитый Yajnavalkya четыре раза заканчиваетъ свои таинственныя антиномическія опредѣленія Атмана замѣчательной формулой: «но онъ, Атманъ — не то и не то!» (neti, neti!).

И все же здѣсь еще разъ нужно повторить, и особенно въ связи съ этимъ мѣстомъ, что древняя мудрость священныхъ книгъ Индіи безконечно превышаетъ по своей глубинѣ, по своему тайновѣденію, все то экзотерическое и популярно-поэтическое, что даетъ Кришнамурти. Онъ все же всегда остается *на поверхности* той самой родной почвы, подъ покровомъ которой лежать сокровища Упанишадъ. Въ этомъ нашъ ему упрекъ и наша похвала.

Къ высшему мистическому переживанію, къ высшей истинѣ, къ ея интуиціи ведеть однако трудный путь отрѣшенія и это единственный путь къ ней: «Обитель истины — Ваше собственное сердце, но нужно имѣть сердце отрѣшенное и сверхличное» (Кришн. Как. вл. 36-37). Нужно отрѣшиться отъ преходящаго міра явленій и отъ любви къ нему, ибо «все исчезнетъ... зачѣмъ любить отраженіе?» (Зв. I, Простое сліяніе). Счастье не въ преходящемъ, не въ переходѣ отъ скорби къ скорби, не въ «сътяхъ нереальности», не въ «мірѣ явленій, мірѣ тѣней и тлѣнія» (Майя), оно въ каждомъ изъ васъ, внутрь себя вы должны обратиться (Как. вл. 13-15). Это требованіе отрѣшенія выражено въ стихотвореніи «Уйдемъ!»: «Уйдемъ отъ преходящей скорби, отъ увядающей любви, отъ малыхъ боговъ, отъ страданій... ибо все тлѣнно, отрѣшишься отъ всего» (Зв. I). Въ брошюре «Какою властью» Кришнамурти, повторяетъ: «Надо отрѣшиться отъ всего: отъ философіи... отъ дѣятельности... отъ друзей, отъ семьи... отъ своихъ боговъ... отъ суетѣрій, догматовъ, вѣрованій» (30-32). Но прежде всего нужно отрѣшиться отъ своего малаго я, отъ своей личности, нужно уничтожить обособленное я съ его индивидуальными желаніями, заблужденіями, вѣрованіями: «Надо отречься... оставить всѣ желанія... отказаться отъ своихъ вѣрованій и своихъ боговъ... отбросить всѣ системы, традиціи, законы, философіи» (Зв. III, 3-8; ср. II, 21, 13).

Только здѣсь мы можемъ правильно понять неустанное требованіе освободиться отъ религій, догматовъ, вѣрованій, храмовъ, обрядовъ, отъ всякихъ системъ и философій, которое всюду и вездѣ выставляетъ Кришнамурти. Почти въ каждой рѣчи онъ говоритъ своимъ слушателямъ: «Берегитесь авторитета... авторитетъ затемняетъ.» (Напримѣръ «Как. вл» 34-43). И онъ настойчиво предупреждаетъ ихъ противъ своего собственного авторитета и противъ авторитета философіи. Когда Кришнамурки какъ бы ниспровергаетъ алтари и «религіи», въ этомъ нѣть никакой

безрелигіозности, въ этомъ есть требование мистической религіозности въ противоположность внѣшне-обрядовой и рационально-догматической; онъ говорить: «Не въ храмахъ и не въ обрядахъ надо искать Возлюбленного, а лишь въ твоей душѣ, въ тайникахъ твоего сердца» (Ср. Зв. II, 4, 6).

Такая установка свойственна мистическому переживанию вообще и она заключена въ словахъ: «Настанетъ время и не въ храмѣ семъ будете покланяться Господу, а въ Духѣ и Истинѣ». Что мистическое переживание общенія съ Богомъ само по себѣ выше словесныхъ молитвъ и обрядовъ — это признаетъ и христианская мистика. Оно, это *upio mystica*, безспорно выше и всей рациональной системы теологии. И Фома Аквинатъ, поднявшись къ этой высшей мистической точкѣ простого единенія, имѣлъ смѣлость сказать обо всей своей теологической системѣ понятій: «Все это только солома». Разница лишь въ томъ — и это глубочайшая разница — что съ индійской отрѣшенной точки зрѣнія все высшее отмечаетъ и отбрасываетъ низшее, а съ христианской точки зрѣнія, съ точки зрѣнія религіи воплощенія, преображенія и воскресенія, все высшее сохраняетъ, спасаетъ и преображаетъ низшее: такъ спасаются храмы, алтари и куренія, какъ средства художественного воплощенія идеи, какъ средства сублимации эроса, средства пресуществленія матеріи. Но Индія не знаетъ сублимированного эроса, не знаетъ спасенія и воскрешенія тѣла, она знаетъ лишь религію отрѣшенаго духа.

Когда Кришнамурти отстраняетъ для себя и для всѣхъ другихъ всякий внѣшній авторитетъ догматическихъ системъ и философій, онъ выставляетъ на самомъ дѣлѣ вполнѣ законное требование собственного внутренняго опыта и собственной глубочайшей интуиціи («Кто несетъ истину?» 12,23). Въ настоящей философіи все это давно признано и установлено еще Декартомъ (любопытно, что Кришн. въ одной рѣчи доказывалъ своимъ слушателямъ цѣнность всеобщаго сомнѣнія — *de omnibus dubito*). Но великой заслугой Кришнамурти является то, что онъ говоритъ это теософамъ; нигдѣ не существуетъ такого нагроможденія оккультной сколастики, какъ въ теософіи. Здѣсь все принято на вѣру, все ссылается на древнѣйшіе авторитеты, ничто не доказано, ничто не очевидно, а главное, испарилось всякое подлинное мистическое переживаніе. Кришнамурти безпощадно отмечаетъ весь этотъ старый теософскій хламъ, безстильно заимствованный у всѣхъ эпохъ и народовъ. Онъ возстанавливаетъ строгость индійского стиля, установленного Олкоттомъ и Блаватской, въ этомъ его безспорная заслуга.

На фонѣ индійского міропониманія совершенно иной смыслъ пріобрѣтаютъ его пренебрежительныя сужденія объ

алтаряхъ и куреніяхъ и о «малыхъ богахъ». Дѣло въ томъ, что сомнѣніе въ реальности боговъ существуетъ еще въ древнихъ Ведахъ. Съ точки зрењія Упанишадъ допускается, что боги существуютъ и они мощнѣе людей, но они въ концѣ концовъ такъ же преходящи и несовершены предъ лицомъ единаго Атмана-Брахмана, какъ и все живущее, и точно такъ же жаждутъ освобожденія и отрѣшенія. Въ Упанишадахъ изображаются любопытныя сцены, когда могутъ боги и демоны приходить къ мудрецамъ и отшельникамъ, чтобы научиться отъ нихъ познанію истинаго Атмана, поэтому Кришнамурти вполнѣ ортодоксаленъ, когда говорить: «Всѣ боги нереальны и преходящи» и они жаждутъ освобожденія (Зв. V. 8-12 ср. II, 9). Но точно такъ же и въ Упанишадахъ иногда вся религіозная сторона молитвъ, обрядовъ, куреній и пр. признается нисшей, экзотерической и отпадаетъ для того, кто позналъ Атманъ-Брахмана, кто достигъ высшей ступени отрѣшенія и освобожденія (Mundaka-Up. 1, 2, 7-11). ср. Бхаг.-Гита, VII, 20). Кришнамурти всецѣло стоитъ на этой точкѣ зрењія, когда говоритъ: «Не въ храмахъ и не въ обрядахъ надо искать Возлюбленного, а лишь въ своей душѣ, въ тайникахъ своего сердца» (стихи Зв. II, 4.6). Въ этомъ и состоить «тайная мудрость» Веданты, мудрость Упанишадъ.

Великій путь отрѣшенія и освобожденія есть единственный путь, по которому движется все живущее, поскольку оно ищетъ спасенія отъ страданія: «У всѣхъ одна цѣль: у животнаго, дикаря, культурнаго человѣка, сверхчеловѣка, у боговъ и людей — цѣль эта освобожденіе» (Зв. II, 9). Освобожденіе совершается при помощи сбрасыванія всѣхъ ложныхъ оболочекъ, всѣхъ покрывалъ майи, въ которыя закутано истинное я. Это путь упрощенія (ἐπλοσις), возвращенія къ исходной точкѣ бытія, къ своей собственной внутренней сущности, возвращеніе искры къ огню: «Отъ пламени вы изошли и къ пламени вернетесь...» (Кришн. «Какою вл.» 24-25). Отбрасываніе ограниченій, отбрасываніе всѣхъ ложныхъ оболочекъ Кришнамурки называетъ «разумнымъ бунтомъ», состояніемъ «божественной неудовлетворенности», возстаніемъ «противъ духа буржуазной узости», противъ предразсудковъ. А состояніе постояннаго бунта онъ — довольно неожиданно—называетъ эволюціей («еволюція, какъ разумный бунтъ» статья). Но этому излюбленному теософскому термину придается особое значеніе, прямо противоположное европейскому значенію слова. «Эволюція, какъ разумный бунтъ» есть въ сущности то же самое основное индійское требование непрерывнаго отрѣшенія, развоплощенія, имѣющаго своею цѣлью освободить отъ колеса рожденія и смерти, освободить отъ кармы (Зв. IV, II, 12).

Въ дѣйствительности это не эволюція, а инволюція, не развертываніе, а свертываніе, не развитіе, а свитіе; не переходъ

къ болѣе сложному а возвращеніе къ простому. То, что на западѣ называется прогрессомъ и эволюціей — здѣсь должно просто отрицаться, какъ проявленіе воли къ жизни, жажды дѣятельности. Весь индійскій метафизической пессимизмъ стоитъ здѣсь предъ нами, съ его отрицаніемъ плоти, воплощенія, космоса, культуры, эроса. Эволюція есть накопленіе цѣнностей и переходъ отъ простоты къ сложному богатству и многообразному цвѣтенію, а для Кришнамурти : «эволюція заключается въ отбрасываніи всего накопленного въ теченіе вѣковъ, пока человѣкъ не станетъ снова совершенно простъ» (Зв. VI-VII, 6). Конецъ этого пути инволюціи есть полное развоплощеніе я и его растворенія въ абсолютѣ. Совершается обратный путь: то что было воплощено — развоплощается, то что было со-творено, — разтворяется; это процессъ обратный творенію: процессъ рас-творенія, тотъ самый обратный путь, противоположный возникновенію, о которомъ говорить Санкара (см. выше приведенную цитату). Твореніе и воплощеніе не удалось: ему надоѣло творить Карму (дѣло), страдать и перевоплощаться, и онъ вернулось къ Творцу, рас-творилось въ Творцѣ, какъ капля воды въ океанѣ, какъ кусокъ соли въ соленой водѣ; слилось съ нимъ, какъ рѣки сливаются съ океаномъ, вернулось къ нему, какъ искра возвращается къ пламени.

Всѣ эти сравненія суть постоянные образы Упанишадъ; изъ нихъ слѣдующіе являются излюбленными и вездѣ повторяющимися у Кришнамурти.: образъ рѣкъ, текущихъ въ океанѣ, образъ искръ, сливающихся съ пламенемъ (для выраженія простого сліянія), и образъ колеса времени, колеса рожденія и смерти, для выраженія круговорота перевоплощений (samsara). Наивные поклонники считаютъ повидимому Кришнамурти авторомъ этихъ прекрасныхъ символовъ; на самомъ же дѣлѣ это вѣковые символы индійской мистики и философіи (см. напр. Mundaka - Up. 2, 1, 1. Brihad. - Up. 2, 1, 20. Mundaka - Up. 3, 2, 8. Mahabharata. Anugita. 1234-1245).

Только въ свѣтѣ индійского мышленія можетъ быть разъясненъ и тотъ сенсаціонный вопросъ, который интересуетъ прежде всего репортеровъ и широкую публику: является ли Кришнамурти новымъ мессіей, новымъ пришествіемъ Христа, міровымъ учителемъ? Вопросъ этотъ, съ индійской точки зрѣнія, рѣшается весьма просто: каждый человѣкъ есть воплощеніе Атмана, каждый человѣкъ въ результатахъ эволюціи непремѣнно развоплотится и сольется съ Брахманомъ, каждый можетъ это предчувствовать, ускорить и предвосхитить въ мистическомъ переживаніи и потому каждый есть потенціально міровой учитель. Кто раньше достигъ этого «простого сліянія», тотъ и есть міровой учитель. «Я — міровой Учитель», говорить Кришна-

мурти «ибо я одно съ Возлюбленнымъ, съ Буддой, Господомъ-Майтреей, съ Шри-Кришной» («Кто несетъ ист.?»).

Особенно ярко эта повторяемость воплощений Буддисатвъ выражена въ буддизмѣ: до Будды было еще 25-27 подобныхъ воплощений въ томъ же міровомъ циклѣ, а по другимъ, болѣе позднимъ буддійскимъ сказаніямъ, ихъ было безконечно больше. Каждый человѣкъ послѣ безконечныхъ перевоплощений можетъ стать Буддой; можно сказать: ничѣмъ другимъ стать и не можетъ. Паѳоѳь новыхъ повторныхъ воплощений есть типично индійская установка. Всѣ эти воплощенія божественны тогда и только тогда, когда они содержать въ себѣ сильный и убѣдительный призывъ къ развоплощенню.

Вся религіозность Кришнамурти, всѣ его мистическая переживанія, всѣ философскія понятія, всѣ основные термины, всѣ символы и всѣ сравненія — цѣликомъ индійского происхожденія. Въ немъ звучить та самая исконная мелодія индійского отрѣшенного духа, которая съ такою силой и убѣдительностью выражена въ замѣчательной драмѣ Тагора «Царь темнаго чертога». Весь его бунтъ противъ авторитетовъ, догмъ и вѣрованій касается всѣхъ авторитетовъ за исключеніемъ одного: авторитета священныхъ книгъ Индіи. Нѣть собственно даже надобности ссылаться на Упанишады — достаточно знать одну Бхагавать-Гиту, чтобы найти индійское обоснованіе и подтвержденіе, индійскій «авторитетъ», который можно подставить подъ каждое слово Кришнамурти.

Забавный тезисъ, который мы здѣсь доказываемъ состоять въ томъ, что Кришнамурти — индусъ. Никто еще не догадался на это указать въ глубокомъ мистически-религіозномъ смыслѣ слова. Его послѣдователи прославляютъ неслыханную «новизну» его ученія, имѣющаго возрастъ по крайней мѣрѣ трехъ тысячъ лѣтъ. (См. Зв. I, 14, 16. II. 31). Его ученіе, по ихъ мнѣнію, «не причастно ни къ какой доктринѣ!» Въ силу этого приходится сказать, что современные теософы совершенно не знаютъ Индіи, какъ въ сущности не знаютъ ни одного изъ религіозныхъ и философскихъ ученій, ими привлекаемыхъ и присвояемыхъ (напримѣръ, Плотина).

Но всего забавнѣе то, что и самому Кришнамурти мы должны доказывать, что онъ индусъ, въ противоположность утверждаемой имъ независимости отъ браманизма («У меня нѣть вѣрованій и нѣть традицій...» Зв. VI-VII, 63). Когда Кришнамурти наивно замѣчаетъ, что ему «удавалось убѣждать ортодоксальныхъ брахмановъ» (ib. 67), то мы охотно вѣримъ, ибо это они его изначала и во всемъ убѣдили.

Несомнѣнная наличность собственной интуїціи, спонтаннаго переживанія, къ которому онъ призываетъ всѣхъ съ отстра-

неніемъ всякаго авторитета, всякой гетерономности, все это, дѣлаетъ его еще болѣе подлиннымъ религіознымъ индусомъ. Все, что онъ имѣетъ изъ Индіи, кажется ему *своимъ*, онъ даже не замѣчаетъ, что онъ получилъ это отъ кого-либо. Интуїція индійскаго духа есть его собственная интуїція.

Теперь послѣдній вопросъ: нуженъ ли намъ, нуженъ ли современному міру тотъ индуизмъ, который проповѣдуетъ Кришнамурти? Да, если мы хотимъ отрѣшенія отъ міра и развоплощенія, если хотимъ прекращенія дѣятельности, творчества и культуры. Но человѣкъ христіанской культуры этого хотѣть не можетъ. Религія развоплощенія отрицає не только нашу христіанскую религію воплощенія и воскресенія — это многіе готовы отрицаТЬ, — но, что уже труднѣе для современаго человѣка: она отрицає всякую цѣнность плодовъ дѣятельности и творчества и всякую культуру, ибо всякая культура есть *воплощеніе* идей и христіанская культура прежде всего построена на признаніи святыни плоти, святыни природы, святыни космоса (обоженія плоти). Религіи Индіи имѣютъ другую систему цѣнностей, чѣмъ христіанство. Это не цѣнности воплощенія, преображенія и воскрешенія «побѣды надъ смертью», а противоположныя цѣнности: развоплощенія, отрѣшенія отъ плоти, пріятія смерти, какъ «угасанія»; надо угасить волю къ жизни. Какъ говорится въ Федонѣ: жизнь истиннаго философа есть вѣчное умирание — вотъ точное выраженіе отрѣщенаго идеализма. И буддизмъ говорить это еще сильнѣе и еще неумолимѣе.

Христіанство говорить: *блаjенны алчуuциe*; весь индуизмъ говорить: *горе алчуuцимъ и жaждуuцимъ*; надо искать искоренить жажду. Христіанство говорить: всякая истинная молитва будетъ исполнена. Индуизмъ говорить: молиться некому и не о чемъ. (Кришнамурти со всей откровенностью высказалъ это на одномъ изъ послѣднихъ своихъ выступленій въ Парижѣ, на которомъ пришлось присутствовать автору настоящей статьи). Только полное непониманіе этихъ существенныхъ различій христіанской и индійской религіозности дѣлаетъ возможнымъ тотъ странный фактъ, что нѣкоторые теософы наивно воображаютъ себя вмѣстѣ съ тѣмъ церковными людьми, православными, или католиками. Достаточно одинъ разъ слышать Кришнамурти, или прочесть что-либо изъ его писаній, чтобы разъ навсегда увидѣть невозможность наивнаго теософскаго смѣщенія всѣхъ алтарей, жертвениковъ, догмъ вѣрованій и философій.

Пишуцій эти строки охотно готовъ признать, что все изложенное есть нѣкоторая идеализація Кришнамурти: на фонѣ его величественныхъ индійскихъ предковъ мы видимъ какъ-бы его идеальный прообразъ. Нужно признать, что подлинныя жемчужины индійскихъ книгъ конечно драгоцѣннѣе, чѣмъ тотъ

искусственный сплавъ, правда ихъ напоминающій, который мы находимъ у Кришнамурти. Личное впечатлѣніе отъ его выступленій сильно разочаровываетъ: хотя его искренность несомнѣнна, однако въ немъ нѣтъ того, что мы, христіане, называемъ благодатью, также нѣтъ того аскетического спокойствія, безстрастія, духовной проработанности, которая поражаетъ въ индуахъ. Онъ говорить нервно, напряженно, какъ европеецъ, и своей материю отдаленно напоминаетъ Андрея Бѣлаго.

Б. Вышеславцевъ.

Г. В. ВИЛЬЯМСЪ.

(5-18 ноября 1928 г.).

Безвременная кончина Гаральда (въ православії Григорія) Васильевича Вильямса, общественного дѣятеля и публициста, редактора иностранного отдѣла газеты *Times*, вызвала глубокую скорбь въ англійскомъ обществѣ, но она тяжело отозвалась и въ русскихъ сердцахъ. Въ немъ мы потеряли вѣрнаго, умнаго, благороднаго друга Россіи. У англійскаго народа много сыновъ, беззатѣнно преданныхъ своей родинѣ, но русскіе люди среди иностранцевъ въ эти дни испытаний мало найдутъ, если только найдутъ, друга, столь преданнаго и, вмѣстѣ съ тѣмъ, столь знающаго нашу родину, гдѣ онъ прожилъ многіе годы, дѣля съ нею радости и горе. Онъ сталъ какъ бы русскимъ, не переставая быть англичаниномъ съ ногъ до головы, являя собой воплощеніе благороднѣйшихъ чертъ своего народа.

Общественно-политическое значеніе его работы уже указано въ современной печати, мнѣ хочется сказать нѣсколько словъ о немъ самомъ. Покойный представлялъ собою замѣчательное и поучительное явленіе христіанско-европейской культуры, особенно въ нашъ вѣкъ национального и племенного шовинизма и исключительности. Въ немъ органически соединялся русскій востокъ и европейскій западъ, русская стихія и англосаксонскій характеръ, при томъ безъ взаимнаго поглощенія, но съ взаимнымъ просвѣтленіемъ. Въ такомъ явленіи самомъ по себѣ есть нѣчто призывающе-пророчественное, свидѣтельствующее о возможностяхъ и плодотворности духовнаго сближенія христіанскихъ народовъ. На протяженіи по крайней мѣрѣ 20 лѣтъ мнѣ приходилось въ разныя времена встрѣтить и наблюдать покойнаго: и въ русскихъ литературныхъ и политическихъ кругахъ, и на московскомъ церковномъ соборѣ, и въ лондонскомъ обществѣ. Но всегда поражало это его умѣніе любить и почитать наши духовныя цѣнности, въ чемъ бы онѣ ни состояли. Онѣ становились какъ бы его собственнымъ достояніемъ. Г. В. былъ гражданинъ міра: австраліецъ по рожденію, европеецъ по воспитанію,

русскій по своимъ семеинымъ связямъ, выдающійся языковѣдѣ, державшій въ своей головѣ постоянно свѣдѣнія и мысль о всѣхъ міровыхъ событіяхъ, онъ быль своимъ и среди русскаго культурнаго общества, проникаясь его интересами. И особенно близки были для него нужды русской церкви, въ частности — съ живымъ участіемъ и разумѣніемъ онъ слѣдилъ за происходящимъ на Московскомъ церковномъ соборѣ 1917-18 г. г. Въ послѣдніе годы русско-англійскій домъ Г. В. и жены его являлся естественнымъ мѣстомъ для духовной встречи Англіи и Россіи. Пріѣзжая въ Лондонъ, мы, русскіе, имѣли родной домъ, гдѣ, мы знали, все нужное устроить, кого слѣдуетъ пригласить, обо всемъ позаботятся. И эта забота прежде всего относилась къ тому, что всего дороже для русскаго сердца, къ православной церкви. Въ частности нашъ Богословскій Институтъ долженъ молитвенно помнить и благодарить своихъ друзей въ Chelsea. Въ этотъ домѣ естественно сходились представители разныхъ слоевъ англійскаго общества: духовенство, парламентаріи, писатели, общественные дѣятели, для того, чтобы слышать наши русскіе рассказы о русскихъ нуждахъ, надеждахъ и горестяхъ.

Хочется прощальнымъ взглядомъ задержать въ душѣ плѣнительный образъ покойнаго. Зная его, нельзя было имъ не любоваться. Самое привлекательное въ немъ была его тихость и скромность, христіанско смиреніе, чрезъ которое чувствовалась при этомъ крѣпкая воля, чуждая расплывчатости, духовная собранность и желѣзная дисциплина труда. Въ его благородной осанкѣ было соединеніе подлиннаго джентльменства и какой-то духовности (не даромъ онъ быль сыномъ методистскаго пастора, и самъ онъ въ молодости стоялъ на томъ же пути), и она соотвѣтствовала той чистотѣ и простотѣ, которыя свѣтились въ глазахъ и въ улыбкѣ. Англосаксонская твердость соединялась въ немъ съ русской застѣнчивостью. Въ тѣ дни, которые приходилось проводить подъ его кровомъ, мы бесѣдовали, казалось, болѣе всего безъ словъ, ибо слова были цѣломудренны и скучны, но тѣмъ значительнѣе была эта молчаливая, тихая рѣчь. Пусть оцѣниваютъ другіе, болѣе къ тому призванные, его заслуги въ области политики и публицистики, мнѣ же хочется сказать о немъ одно, но зато самое важное: то быль христіанинъ.

Онъ сыздавна быль другомъ Православія, къ нему влекся многіе годы, однако по разнымъ причинамъ, въ числѣ которыхъ, думается мнѣ, не послѣднюю роль играли застѣнчивость, переходящая иногда въ духовную робость, онъ оставался внѣ Православія. На крыльяхъ приблизившейся смерти перешель онъ и эту грань, и актомъ своего предсмертнаго присоединенія къ Православію онъ подвелъ итогъ своей духовной жизни. Пусть скажутъ свое русское спасибо русскіе люди и въ лучшіе дни

не забудутъ того, кто въ тягчайшие дни испытаній былъ вѣрнымъ ихъ другомъ, и да явится эта православная кончина свѣтлымъ предзнаменованіемъ того церковнаго соединенія востока и запада, которое, по милости Божіей, столь явно обозначается въ сближеніи восточнаго Православія и англиканства. Господь да упокойтъ душу раба Своего Григорія!

Прот. С. Булгаковъ.

14-17. XI. 1928.

НОВЫЯ КНИГИ

ШАРЛЬ РЕНУВЬЕ.

(G. Milhau d. *La philosophie de Renouvier*. Paris, J. Vrin, 1927, p. 160; курсъ, читанный въ Монпелье въ 1905 г. О. Hamelein. *Le système de Renouvier*, J. Vrin, 1927, p. 464; сорбоннскій курсъ 1906-07 г. Abbé L. Foucher. *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854)*, Paris, J. Vrin, 1927, p. 231+XLVI; P. Mony. *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, Paris, J. Vrin, 1927; p. 205.)

Въ этомъ году исполнилось двадцать пять лѣтъ со дня смерти Ренувье. За предѣлами Франціи его мало знали; кажется, только въ Америкѣ его идеи дали всходы, какъ одинъ изъ факторовъ въ сложеніи и развитіи тамошняго плюрализма. Во Франціи Ренувье пользовался вліяніемъ. Но до сихъ подъ не угаданъ его интимный философскій ликъ, не усвоено и не оцѣнено во всей сложности и полнотѣ его философское наслѣдіе. Кантіанецъ, «неокритицистъ», какъ самъ онъ себя опредѣлялъ, въ дѣйствительности, по внутреннему паѳосу своихъ исканій Ренувье былъ религіознымъ мыслителемъ. Метафизическія апоріи тревожили и возбуждали его мысль, отъ первого философскаго пробужденія и до годовъ старости; и для ихъ разрѣшенія онъ строилъ и перестраивалъ свою систему. И не случайно въ предсмертный годъ своей жизни Ренувье заключаетъ свой творческій путь опытомъ своеобразнаго, теософскаго, религіозно-метафизического синтеза.

Ренувье совсѣмъ не былъ школьнымъ философомъ. Преподавателемъ онъ никогда не бывалъ. И не въ школѣ, не подъ школьными вліяніями и впечатлѣніями нашелъ онъ себя и понялъ свое философское призваніе. Къ философіи его разбудилъ сенъ-симонизмъ; и первыя работы Ренувье появляются въ «Новой Энциклопедіи», которую въ противовѣсь разрушительному дѣйствію первой, просвѣщенской Энциклопедіи издавали въ 30-хъ и 40-хъ годахъ бывшіе сенъ-симонисты, Пьеръ

Перу и Ж. Рейно. Въ молодые годы Рекувье принималъ горячее участіе въ политической борьбѣ. Съ началомъ Второй Имперіи онъ замыкается въ своей внутренней работѣ, и выходитъ изъ своего философскаго затвора только какъ писатель, для печатной проповѣди нового міровоззрѣнія. Ренувье сознавалъ въ себѣ призваніе проповѣдника, онъ философствовалъ для жизни, философія была для него жизненнымъ, практическимъ дѣломъ. И въ этомъ отношеніи онъ всегда оставался сыномъ того мечтательного вѣка, когда Сенъ-Симонъ, Ко-тъ, Фурье и многіе другіе грезили о всецѣломъ обновленіи человѣческаго рода на основахъ всеобъемлющаго міровоззрительного синтеза. О такомъ преобразованіи человѣческаго общества мечталъ всю жизнь и Ренувье, — о томъ, чтобы нынѣшняя эпоха всеобщаго разлада и борьбы смѣнилась эпохой мира и согласія. Но никогда не вѣрилъ онъ, что общественное устроеніе можетъ разрѣшить задачу человѣческой жизни. И онъ повторялъ апостольскія слова: не имамы здѣ пребывающаго града, но грядущаго взыскуемъ... Никогда земная, историческія перспективы не могли удовлетворить его любознательности, насытить его нравственную жажду. Ренувье считалъ и называлъ себя гуманистомъ, — но въ этомъ «гуманизмѣ» была религіозно-философская глубина. Жуткая тайна смерти всегда приковывала и тревожила вниманіе Ренувье. Съ молодыхъ лѣтъ у него былъ неодолимый ужасъ смерти, пресѣкающей личную жизнь, поражающей человѣческую личность. Въ гибель личности онъ никогда не могъ повѣрить, съ этимъ онъ никакъ не могъ примириться. И онъ стремился перешагнуть за порогъ смерти, и за нимъ утвердить жизнь. Только въ личномъ бессмертіи онъ видѣлъ дѣйствительное оправданіе личной жизни. И потому онъ твердо вѣрилъ въ конечное воскрешеніе, возстановленіе всей личной полноты, всей личной жизни, — вѣровалъ въ своеобразный апокатастазисъ. Онъ чаялъ иного міра, обновленнаго и преображенаго даже въ своемъ физическомъ строѣ, чаялъ нового неба и новой земли. Онъ предчувствовалъ конецъ этого міра, конецъ исторіи, и за ея гранью предвосхішалъ иное высшее и окончательное бытіе. Въ томъ новомъ мірѣ исполнится всякая правда. Всякій земной утопизмъ Ренувье рѣшительно отвергалъ, и если строилъ свою утопію, то утопію сверхисторической и сверхземную.

Область научной очевидности Ренувье опредѣлялъ очень узко, замыкалъ разсудочное познаніе предѣлами «сознанія», ограничивалъ его міромъ «явлений», — онъ былъ послѣдовательнымъ «феноменалистомъ». И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ рѣзко настаивалъ не только на правѣ, но на необходимости переходить за эти тѣсные предѣлы. Ибо жить одною очевидностью не только

практически невозможно, но еще и неправедно. Ибо очевидность обезсиливает и пресекает творческую свободу и самодъятельность человѣка, порабощает и пѣняет человѣческую личность. Выше очевидности (и человѣчнѣе, чѣмъ она) — вѣрованіе, la croyance; и въ немъ раскрывается и оправдывается подлинное призваніе человѣка, его нравственная свобода, его непреходящая цѣнность. Ренувье утверждаетъ безусловный пріамъ нравственности въ метафизикѣ, и въ этомъ повторяетъ Канта. Но не только повторяетъ, но и поправляетъ. Для Ренувье вѣрованіе не есть только нравственный постулатъ, но своего рода прозрѣніе, интуїція, сверхумное постиженіе. Міръ вѣрованья для него, можетъ быть, гораздо болѣе реаленъ, чѣмъ міръ очевидности. Въ этомъ отношеніи онъ повторяетъ не столько Канта, сколько раннихъ французскихъ утопистовъ, которые разрушительному, аналитическому разуму противопоставляли созидающую, синтетическую вѣру. И затѣмъ, самая этика для Ренувье есть прежде всего этика воли и дѣйствія, а не только оцѣнки, какъ у Канта. И свободу онъ не выносить вслѣдъ за Кантомъ за предѣлы эмпірической дѣйствительности въ область «умопостигаемаго характера», но утверждаетъ ее именно въ эмпірической жизни, какъ непосредственное начало всякой дѣятельности и творчества. По Ренувье человѣкъ свободенъ именно въ своемъ «эмпірическомъ характерѣ»; именно эмпірическая свобода личнаго дѣйствія есть для него первичный и неразложимый фактъ самосознанія и наивысшая жизненная цѣнность. И онъ стремится объяснить и обосновать этотъ фактъ свободы, построить философію свободы, и тѣмъ самыемъ — философію личности, «персонализмъ».

Среди книгъ Ренувье самой замѣчательной нужно признать не его «Опыты всеобщей критики», и не его старческій «Персонализмъ», но его «Опытъ классифікаціи философскихъ системъ». Ренувье отрицає линейное развитіе въ исторіи философіи, какъ отрицає его въ исторіи вообще, — и самое понятіе развитія онъ считаетъ непригоднымъ и неприложимымъ къ исторіи. Исторія для него не есть развитіе, но область творчества, свободного и непредопредѣленного, въ которомъ созидаются прежде не бывшее, а не только развертываются зародышевыя возможности и задатки. Съ этой точки зрењія онъ разсматриваетъ и исторію философіи. Для него это область личныхъ прозрѣній и откровеній. И онъ наблюдаетъ въ исторіи мысли борьбу и столкновеніе полярныхъ устремленій. Нельзя выстроить въ единую лѣстницу философскія системы, ихъ нужно классифицировать, — они располагаются не вокругъ единаго центра, а вокругъ двухъ полюсовъ. Эти два типическихъ замысла-узрењія Ренувье опредѣляютъ шестью парами антitezъ:

вещь (субстанція) и идея; безконечное и конечное; развитие и творение (творчество); необходимость и свобода; счастье и долгъ; очевидность и уверенность (вѣрованіе). Въ послѣднемъ счетъ это единая шестиричная, шестивидная антитеза. Въ историческомъ прошломъ и въ современности побѣжалъ и побѣждаетъ первый типъ системъ, и въ немъ Ренувье видить «заговоръ противъ нашей свободы», заговоръ противъ личного начала. Самаго яркаго и сильнаго представителя этого побѣдоноснаго и превратнаго философскаго духа Ренувье видить въ Гегель, и прежде всего съ Гегелемъ и ведеть свою борьбу. Онъ видить въ немъ «философскаго усыпителя». Въ интуитивномъ, почти инстинктивномъ «персонализмѣ» Ренувье разгадка и причина той напряженной и ожесточенной борьбы, которую онъ со страстью ведеть со всякимъ монизмомъ и пантезизмомъ. Въ безликомъ пантезистическомъ всеединствѣ тонеть и расплывается всякая личность, превращается въ преходящій образъ или личину. И при этомъ теряетъ свободу, увлекаемая роковымъ и непреоборимымъ ритмомъ развитія. Теряетъ реальный смыслъ категорическая противоположность добра и зла, подъ двоякимъ давлѣніемъ необходимости и очевидности. Міръ теряетъ свободу и смыслъ. Этому ложному и обманчивому міровоззрѣнію Ренувье противопоставляетъ метафизику персонализма, — пантезизму — тезизмъ, монизму — «новую монадологію», паѳосу необходимости — паѳосъ свободы, идею развитія — идею творенія.

Для религіозно-философскаго сознанія Ренувье всего болѣе характерно, что въ понятіи Бога для него на первое мѣсто выдвигается атрибутъ творчества, — мысль о Немъ, какъ о Творцѣ, не только Деміургѣ или Промыслителѣ, но именно какъ о Создателѣ, какъ о творческой и свободной Первой Причинѣ. Ренувье колебался въ вопросѣ о единствѣ Божіемъ, парадоксально склонялся иногда въ сторону политеизма, но въ личности Божіей онъ не сомнѣвался никогда. Ренувье отказывался мыслить міръ безначальнымъ. Міръ существуетъ конечное число мгновеній, онъ имѣть начало, — его не было и онъ возникъ. И въ этомъ возникновеніи, въ самомъ существованіи міра нѣть никакой необходимости, — міра могло бы и не быть. Нѣть неотразимаго рока и въ его судѣбѣ. Міръ тваренъ, сотворенъ Богомъ, и все его существованіе есть продолжающееся твореніе, и творцомъ является въ немъ каждая личность. Человѣкъ не развивается, но творить себя; и въ этомъ свободномъ творчествѣ становится, — становится чѣмъ, чѣмъ можетъ быть, но можетъ и не быть, чѣмъ ему подобаетъ быть, но чѣмъ онъ никакъ не принуждается становиться. Нѣть рокового предназначенія, но есть предзданное совершенство, ибо міръ созданъ Совершеннымъ. Міръ могъ быть

инымъ, и осуществился въ дѣйствительности не тотъ міръ, которому подобало быть. Въ случившемся и происшедшемъ Ренувье видѣлъ дѣло свободы человѣческой и воли, а не раскрытие неотразимаго рока. Въ осуществившемся прошломъ онъ видѣлъ порожденіе грѣха и паденія, и очень сурово его судилъ. И онъ строилъ воображаемую, утопическую картину исторического прошлого, — что могло быть и чего не было. Нашъ міръ, тотъ міръ, въ которомъ мы живемъ и исторію котораго мы можемъ прослѣдить до «первотуманности», Ренувье считалъ падшимъ міромъ. Это — не первый, не первозданный міръ, но второй, возникшій на развалинахъ и изъ обломковъ первотвари, разрушенной свободою возгордившагося человѣка. И Ренувье предвидѣлъ его конецъ. Только начавшійся и созданный міръ можетъ быть міромъ творчества и свободы, только въ немъ возможно оправданіе добра. Только подъ условіемъ тварности міра возможна подлинная теодицея, — не примиреніе со зломъ, какъ съ неизбѣжнымъ и преходящимъ несовершенствомъ, но преодолѣніе зла, раскрытие его возможности и его конечнаго исчезновенія. Причину зла Ренувье видѣлъ въ свободѣ человѣка, возгордившагося и сдѣлавшаго дѣйствительнымъ то, чего могло и не быть; и потому наличность зла въ мірѣ нисколько не противорѣчить благости и совершенству Творца. Нравственное грѣхопаденіе человѣка повлекло за собою вырожденіе и распаденіе бытія. И послѣ грѣхопаденія стало необходимымъ и полезнымъ страданіе, какъ нѣкое очищеніе, закаленіе и собираніе личности, — но только послѣ грѣхопаденія. Весь нынѣшній міръ есть слѣдствіе грѣха, но и своего рода искупительное возмездіе за него, и переходная ступень къ послѣднему, третьему міру. Въ немъ осуществляется апокатастазисъ всего личнаго бытія. Каждая личность проходитъ чрезъ эти послѣдовательные міры, чрезъ множественные существованія, не разрушаясь въ своемъ метафизическому и силовому ядрѣ. И въ послѣднемъ мірѣ возстановится и соберется вся полнота пережитой судьбы. Такъ осуществляется и утверждается до конца всякая личность.

Эта метафизическая картина сложилась въ сознаніи Ренувье не сразу. Не прошли для него безслѣдно впечатлѣнія утопической эпохи, когда «позитивизмъ» такъ часто сливался съ «теософіей». Сильнѣе всего онъ пережилъ Канта, и въ особенности въ раздумья надъ его космологическими антиноміями многое отчеканилось въ мысли Ренувье. Позже онъ прошелъ чрезъ лейбниціанство. Но, кажется, самыи сильныи и рѣзкими было вліяніе юношескаго друга Ренувье, Ж. Лекьера, пылкаго и страстнаго искателя, пораженнаго въ самомъ началѣ своего творческаго пути безуміемъ. Именно его Ренувье всегда, до самыхъ послѣднихъ лѣтъ неизмѣнно называлъ своимъ учи-

телемъ. И дѣйствительно, какъ мы можемъ теперь судить по сохранившимъ отрывкамъ этого несчастнаго неудачника, Ренувье у него именно воспринялъ всѣ основныя идеи своей метафизики свободы, — онъ самъ это признавалъ. Ж. Лекерь былъ ревностнымъ католикомъ и ставилъ себѣ задачею новую апологетику христіанской вѣры. И въ дѣйствительности метафизика Ренувье является ослабленнымъ повторенiemъ того христіанского философскаго синтеза, который задумывалъ его вѣрующій другъ. Нехристіанскій теизмъ Ренувье, это — поблѣднѣвшее и обѣдненное отраженіе христіанской метафизики, изъ которой утрачена живая душа и внутренняя правда. И вмѣстѣ съ тѣмъ эта система свидѣтельствуетъ о глубокомъ религіозномъ движеніи души, стремящейся къ вѣчной правдѣ, неясныя и смутныя очертанія которой она съ любовію опознаетъ. Ренувье не только не былъ христіаниномъ, но къ христіанству былъ прямо враждебенъ, и видѣлъ въ немъ историческое несчастье и заблужденіе. И тѣмъ не менѣе какъ-то невольно свидѣтельствовалъ объ его умозрительной правдѣ, противъ воли доказывалъ его. Въ этомъ была его роковая судьба. Онъ и самъ не нашелъ себя, не понялъ до конца своего собственного дѣла.

Въ ряду мыслителей прошлаго вѣка Ренувье занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ. И его философская система очень характерна для трагической судьбы новоевропейской философіи. Ей угрожало два тупика, два соблазна: тупикъ пантеизма и тупикъ теизма. Въ первый въ послѣднемъ счетѣ уперся нѣмецкій идеализмъ. Во второй уводила лейбниціанская монадология. Первую опасность Ренувье зорко опозналъ, и разоблачилъ, и обличилъ. Второй не избѣжалъ и онъ. Оба соблазна рождаются изъ отвлеченности мысли, отрывающейся отъ корней конкретнаго христіанскаго опыта, забывающей о единомъ Богочеловѣческомъ ликѣ. Пантеизмъ забываетъ о человѣкѣ, возжелавши стать богомъ, и не находить и Бога. Теизмъ забываетъ о Богѣ въ страстной заботѣ о самозащите человѣческаго начала, и теряеть и человѣка. Ни въ инфинитизмѣ, ни въ финитизмѣ нѣть полной правды. Ибо правда въ томъ, что Богъ сталъ человѣкомъ. Но разные и косые лучи Солнца Правды ложатся и виѣ царственнаго пути Церкви. Одинъ изъ нихъ догорающимъ свѣтомъ горитъ и въ творчествѣ Ренувье.

Георгій В. Флоровскій.

Многихъ читателей, и даже серьезно интересующихся философией, книга Heidegger'a быть можетъ разочаруетъ. Что въ ней собственно по существу нового? Развѣ развивающие авторомъ взглѣды не сводятся къ разновидности того самаго феноменологически обоснованного «трансцендентального идеализма», на которомъ остановился Гуссерль, но отъ которого уже начали отходить его наиболѣе талантливые ученики?

И тѣмъ не менѣе это замѣчательная книга; несомнѣнно, самая замѣчательная изъ всѣхъ, которыя вышли за послѣдніе 10-15 лѣтъ; по оригинальности и глубинѣ съ ней могутъ быть сопоставлены лишь самыя лучшія произведенія М. Шелера. Правда, для чтенія она представляеть немалыя затрудненія. Необходимо осилить крайне сложную и громоздкую терминологію автора, намѣренно и нарочито уклоняющуся отъ уставившейся философской традиціи. Но тотъ, кто не пожалѣеть, труда, чтобы вникнуть въ нее и освоиться съ ней, будетъ вполнѣ вознагражденъ: онъ почувствуетъ, что это — книга высокаго духовнаго напряженія, сочетающая поразительную тонкость и мѣткость анализа съ широтой систематического синтеза. И онъ пойметъ, что терминологія Heidegger'a не случайна и искусственна, а вытекаетъ изъ стиля его мышленія и органически связана съ его философскимъ міровоззрѣніемъ. Трудъ Н. — онтологический: основная и руководящая тема его — рѣшеніе вопроса: что такое бытіе вообще, бытіе какъ таковое? Въ чёмъ его смысль? Доступъ къ его рѣшенію открываетъ феноменологія, не какъ особая наука, а какъ тотъ специфический методъ изслѣдованія, который самимъ «явленіямъ» представляеть возможность обнаружить и показать то, что они есть на самомъ дѣлѣ. Отсюда же вытекаетъ, что подходъ къ темѣ онтологіи, къ бытію не можетъ быть вѣнчаннымъ; онъ долженъ самъ имѣть свое бытійное (онтическое) основаніе. Иначе говоря, сама онтологія должна быть ничѣмъ инымъ, какъ обнаруженіемъ самого же бытія; значитъ, исходнымъ пунктомъ въ анализѣ бытія можетъ служить лишь то бытіе, которому присуще и свойственно знаніе и пониманіе, какъ самого себя, такъ и бытія вообще. Таково то бытіе, которое есть мы сами, — бытіе сознаніе (по терминологіи Н.-Dasein). Анализу и раскрытию его смысла посвящена вся первая часть (вторая еще не вышла) труда Heidegger'a.

Сущность бытія-сознанія (Dasein) — въ его существованіи (Existenz). Оно появляется не въ тѣхъ или иныхъ качествовани-

ніяхъ (Sosein), какъ бытіе вещное, а въ свойственныхъ ему образахъ или модусахъ бытія. Всѣ же эти модусы бытія опредѣляются общей структурой бытія-сознанія, характеризующей его какъ цѣлое. Структура эта есть забота (Sorge). Заботу Н. понимаетъ чисто-онтически. Она —aprіорное начало бытія-сознанія, то, что обусловливаетъ собою всѣ тѣ его моменты, которые изучаются психологіей (воля, влечение, мышленіе), гносеологіей (познаніе, пониманіе), этикой (совѣсть, нравственная ответственность, рѣшимость и др.). Забота сама по себѣ сложное единство, которое образуется (констатируется) слѣдующими тремя основными моментами: 1) бытіемъ-въ-мірѣ (In der Welt-sein). Это значить: бытіе-сознаніе — не есть нѣчто обособленное и замкнутое въ себѣ, что, существуя само по себѣ, какъ бы случайно сталкивается съ инымъ бытіемъ, — съ міромъ, и, столкнувшись съ нимъ, входитъ въ общеніе съ этимъ по существу чуждымъ ему міромъ и познаетъ его. Нѣть, поскольку оно есть, оно (есть) въ мірѣ, и лишь благодаря своему бытію въ мірѣ оно есть то, что оно есть. Бытіе-въ-мірѣ первое и необходимое условіе возможности познанія. Міръ открыть бытію-сознанію, онъ доступенъ его пониманію, потому что оно есть лишь, поскольку находитъ себя въ немъ. Стало-быть, пониманіе и познаніе міра сущностно связано съ самимъ бытіемъ-сознаніемъ. Оно одинъ изъ модусовъ его существованія. Конечно, это первичное пониманіе не есть еще познаніе въ строгомъ смыслѣ (познаніе научное, философское). Оно заключается первоначально въ самой обыденности существованія бытія-сознанія, въ тѣхъ непосредственныхъ отношеніяхъ, въ которыхъ оно находится съ окружающей средой. Міръ является ему первоначально не просто какъ нѣчто иное, какъ нѣкоторое наличное бытіе, а какъ міръ вещей, среди которыхъ оно вращается и въ которомъ ориентируется міръ вещей, имѣющихъ для него то или иное житейское значеніе (въ смыслѣ годности или негодности) и такъ или иначе имъ употребляемыхъ. Первичная форма бытія, въ которой вещи даны бытію-сознанію, есть поэтому ихъ «сподручность» (Zuhandenheit). И только, когда орудованіе вещами и связанное съ нимъ отношеніе къ нимъ, какъ къ предметамъ житейского обихода, смыняется созерцательной установкой, отвлекающейся отъ ихъ житейского значенія и присматривающейся къ ихъ «виду», за сподручностью вещей открывается ихъ простое наличие (Vorhandensein), т. е., то бытіе, которое составляеть предметъ естествознанія. Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ «Бытіе-въ-мірѣ» — бытія-сознанія опредѣляется прежде всего какъ нѣкоторая погруженность въ міръ вещей, какъ бытіе, обращенное къ вещамъ и въ обхожденіи съ ними себя осуществляющее, проявляющее (Sein bei... der besorgten Welt). Это второй конститутивный моментъ заботы.

Однако, въ обращенности къ вещамъ и въ обхожденіи съ ними бытіе-сознаніе не довлѣть себѣ; этотъ модусъ существованія необходимо предполагаетъ то, ради чего онъ есть и почему онъ обязанъ своимъ значеніемъ и смысломъ. Но это «ради чего» не есть какая-либо цѣль, вѣнчаная по отношенію къ самому бытію-сознанію, за его предѣлами лежащая; это ни что иное и какъ его «самость», его подлинное бытіе, которое оно носить въ себѣ, какъ присущую ему внутреннюю возможность. Для бытія-сознанія существенно, что оно никогда не исчерпывается своею собственnoю наличностью, оно необходимо выходитъ за свои собственные предѣлы, предвосхищая свои возможности (Sich-vorweg-sein); а предвосхищая ихъ, оно тѣмъ самымъ ихъ и осуществляетъ. Въ этомъ смыслѣ сознаніе-бытіе есть своя собственная возможность (sein eigenes Seinkönnen), и въ этомъ именно и заключается третій конститутивный моментъ конкретной цѣлостности заботы. Итакъ, забота, находя себя (т. е. бытіе-сознаніе) въ мірѣ, являетъ себя въ обращенности къ вещамъ и въ обхожденіи съ ними, осуществляя тѣмъ самымъ заложенные въ бытіи-сознаніи возможности. Однако, конкретное бытіе заботы однимъ наличиемъ указанныхъ трехъ моментовъ еще сполна не опредѣляется; оно пріобрѣтаетъ различный характеръ въ зависимости отъ того, который изъ двухъ послѣднихъ моментовъ получаетъ въ цѣломъ заботы преобладаніе: обращенность къ вещамъ или направленность на свои собственные возможности; оно можетъ быть или подлиннымъ или неподлиннымъ. Бытіе въ мірѣ обнаруживается прежде всего какъ погруженность бытія-сознанія въ окружающую среду; не только материальную (міръ вещей въ указанномъ смыслѣ), но и соціальную. Бытіе въ мірѣ, стало быть, есть всегда и бытіе съ другими (Miteinandersein), т. е. не простое существованіе многихъ, а общеніе, бытіе одного для другого, обусловливающее собою и бытіе каждого въ отдельности. Но погруженность въ среду неизбѣжно влечетъ за собой и обреченностъ (Verfallen sein), подвластность средѣ бытія-сознанія. Съ самаго начала своего существованія «Dasein» находитъ себѣ сопряженнымъ съ ней и опредѣляемымъ ею въ своихъ конкретныхъ возможностяхъ. Подвластность (обреченностъ) средѣ означаетъ, однако, не подвластность тому или другому, опредѣленной группѣ людей, а подвластность тому безличному и безликуму никто («Man»), который есть и все и никто, и который опредѣляетъ обыденность бытія-сознанія со всѣми свойственными ей привычками, представлениями, мнѣніями и оцѣнками. Обыденность живетъ общепринятымъ, и потому, что ея знаніе и пониманіе неподлинное, она сама есть неподлинное бытіе. Поскольку же она притязаетъ на подлинность, она заслоняетъ

собою подлинное бытіе. Обреченное обыденности, бытіе-сознаніе подчиняется ея указанію, проникается ея духомъ; отчасти невольно, отчасти же и вольно, подъ вліяніемъ первичного страха бытія, страха передъ своимъ одиночествомъ и своей ответственностью. Уходомъ въ обыденность оно стремится избавиться отъ этой тяготящей его ответственности. Но уходъ въ обыденность, это уходъ отъ самого себя, уходъ отъ своихъ подлинныхъ возможностей; словомъ, это — погружение въ бытіе неподлинное. Освободить изъ плѣна обыденности, вернуть бытіе-сознаніе самому себѣ, своей собственной самости, можетъ только голосъ совѣсти. Совѣсть это призывъ къ признанію своей виновности передъ самимъ собою, но вмѣстѣ съ тѣмъ и къ самоответственности и рѣшимости осуществить свои подлинныя возможности. Рѣшимость же эта доступна только тому, кто видить и понимаетъ предѣлъ, поставленный всякому бытію-сознанію, ту крайнюю возможность, которую представляетъ собою смерть. Лишь тотъ, кто понимаетъ бытіе какъ бытіе къ смерти (Sein zum Tode), способенъ стать самимъ собою и реализовать свои высшія потенціи.

Но рѣшимость въ указанномъ смыслѣ имѣть еще и иное, онтологическое значеніе; она не только выражаетъ собою подлинную самость и само-стоятельность бытія-сознанія, но раскрываетъ и «горизонтъ» того пониманія и постиженія бытія, которымъ живеть забота, и которымъ опредѣляется самая ея структура. Иначе говоря, лишь осознавъ природу рѣшимости, мы можемъ отдать себѣ отчетъ и въ онтологическомъ смыслѣ заботы, въ томъ, что составляеть основное условіе ея возможноти. Въ самомъ дѣлѣ: бытіе заботы развертывается въ трехъ моментахъ: сознаніе-бытіе находитъ себя уже существующимъ въ мірѣ; существованіе его есть устроеніе себя въ вещной и соціальной средѣ и черезъ нея. Но устраиваться и дѣйствовать оно можетъ лишь, предвосхищая и осуществляя свои собственныя возможности. Значить, расчленяющія единство заботы моменты суть не что иное, какъ моменты временности (Zeitlichkeit). Во временности и заключается онтологической смыслъ заботы. Но эта временность не есть временность, какъ ее обычно понимаютъ. Прошлое не значить здѣсь: то, чего уже нѣтъ, что раньше было. И будущее не значить: то, чего еще нѣтъ, но что будетъ позже. Такъ понять временность заботы, значитъ, уподобить ея бытіе бытію вещей, т. е. бытію, сводящемуся къ простому наличію. Это неподлинное пониманіе временности проистекаетъ изъ неподлиннаго же бытія самой заботы, изъ погруженности ея въ міръ вещей, опредѣляющей и ея пониманіе себя самой, какъ бытія вещнаго, наличнаго. Временное существованіе бытія-сознанія не есть бытіе во времени, бытіе, предполага-

ющее временность; нѣть, это — бытіе, вмѣстѣ съ которымъ впервые рождается и устанавливается сама временность. Но эта первичная подлинная временность раскрывается только въ подлинномъ бытіи заботы; т. е. въ рѣшимости. Рѣшимость созидає самость бытія-незнанія, предвосхищая и осуществляя его подлинную возможности. Такое предвосхищеніе ихъ и осуществленіе ихъ есть *грядущее*. Къ нему обращена рѣшимость; ему поэтому въ строѣ подлинного бытія и принадлежит первенство. Но, созидая грядущее, рѣшимость тѣмъ самымъ возвращаетъ бытіе-сознаніе къ своей подлинной самости, къ тому, что оно по существу есть, но отъ чего оно ушло, погрузившись въ неподлинное бытіе обыденности. Значить, въ направленности на будущее уже заключена обращенность къ подлинному (идеальному) прошлому, какъ обѣ этомъ свидѣтельствуетъ голосъ совѣсти. Настоящее въ подлинной временности не выдѣляется, какъ особый моментъ, наряду съ прошлымъ, и будущимъ. Въ немъ происходитъ встрѣча грядущаго и былого; т. е. въ рѣшимости, актуализующей себя въ дѣйствіяхъ, грядущее становится настоящимъ былого (*Gewesensein*). Эта подлинная временность лежитъ въ основѣ исторіи, какъ бытія исторического (не исторической науки). Бытіе-сознаніе по самому существу своему исторично, потому что временно. Осуществляя себя какъ временное, оно тѣмъ самымъ творить свою исторію. Если же традиціонное пониманіе времени отличается отъ подлинного его смысла, то это не значитъ, что оно должно и не имѣть сферы реального примѣненія. Это значитъ лишь, что оно производно, что оно соотвѣтствуетъ тому неподлинному модусу бытія, который представляетъ собою обыденность. Воспринимая и истолковывая всякое бытіе, какъ бытіе вещное (какъ наличность), обыденность также понимаетъ и временность; какъ безостановочную смѣну отдѣльныхъ «теперь», непрерывно приходящихъ изъ будущаго и уходящихъ въ прошлое, т. е. какъ однообразную смѣну голыхъ наличностей, сводящую на нѣть качественное различіе между моментами временности. Эта нивелированная временность и опредѣляетъ собой то время, въ которомъ протекаетъ практическая и соціальная жизнь, то время, которое измѣряется и обусловливаетъ возможность естествознанія.

Таково — въ самыхъ общихъ чертахъ — содержаніе I части труда Heidegger'a. Тема ея — феноменологіческій анализъ бытія-сознанія и опредѣленіе его смысла. Окончательного отвѣта на основной вопросъ: что такое бытіе вообще? — она не даетъ. Его дастъ, повидимому, вторая часть, которая должна выйти въ 1929 г. и въ которой авторъ обѣщаетъ представить въ свѣтѣ данного имъ феноменологического анализа важнѣйшіе этапы въ развитіи понятій бытія и времени (у Аристотеля, Декарта,

Канта и Гегеля). Въ виду незаконченности труда критика основныхъ положеній Н. кажется намъ преждевременной. Отмѣтимъ лишь нѣкоторые пункты, которые представляются намъ особенно существенными.

Очень важно и плодотворно различіе, проводимое Н. между разными видами бытія, въ частности между бытіемъ-сознаніемъ (*Dasein*) и бытіемъ-наличіемъ (*Vorhandensein*). Онъ совершенно правъ, указывая на то, что со временемъ античности вплоть до послѣдняго времени, несмотря на неустанную борьбу философской мысли противъ овеществленія нематеріального, духовнаго бытія, бытіе тѣмъ не менѣе по существу понималось только, какъ вещное, наличное бытіе, а потому и категоріи, опредѣляющія это послѣднее, разсматривались какъ структурные начала всякаго бытія. Отъ этого античнаго предразсудка не освободились окончательно ни Кантъ, ни представители послѣ-кантовскаго идеализма. Онъ глубоко сидѣть еще и въ современной философской мысли. Закоренѣлость его не является лишь исторической случайностью; она обусловлена самимъ укладомъ бытія-сознанія, а именно тѣмъ, что научное и философское знаніе первично зарождается на лонѣ неподлиннаго модуса *Dasein*'а, когда оно погружено въ вещный міръ и горизонтъ его ограниченъ этимъ самымъ вещнымъ міромъ. Превозмочь эту ограниченность можно, лишь ясно осознавъ сущностное различіе между подлиннымъ и неподлиннымъ модусомъ бытія-сознанія. Одну изъ главныхъ задачъ своего изслѣдованія Heidegger видить именно въ томъ, чтобы принципіально разграничить два основныхъ вида бытія (*Dasein* и *Vorhandensein*) и противопоставить категоріямъ вещнаго (предметнаго) бытія — «экзистенціалы», т. е. принципы, лежащіе въ основѣ бытія-сознанія. Насколько Н. удалась феноменологическая дедукція «экзистенціаловъ» — вопросъ другой. Но самый замыселъ, несомнѣнно, идетъ навстрѣчу самымъ наущнымъ требованіямъ современной философской проблематики.

Не менѣе знаменательна и примѣчательна еще другая особенность философіи Heidegger'a: принципъ, который онъ кладетъ въ основу опредѣленія бытія-сознанія, — забота — начало конкретное, охватывающее *Dasein* сразу во всей его непосредственной цѣлостности. Это — не теоретический принципъ, который беретъ бытіе лишь въ опредѣленномъ разрѣзѣ, т. е. въ извѣстномъ отвлеченіи, и потому нуждается въ восполненіи со стороны такихъ же, какъ онъ, отвлеченныхъ принциповъ. Его философія не распадается на онтологію, гносеологію, этику и т. д.; ибо философія въ пониманіи Н. есть по существу ученіе о бытіи, какъ таковомъ, есть онтологія. И въ качествѣ онтологіи она опредѣляетъ бытіе сразу во всѣхъ его существенныхъ

модусахъ і аспектахъ. Такимъ образомъ, конкретность основного принципа обеспечиваетъ и его глубоко систематической характеръ. Особенно выигрываетъ отъ этого гносеология. Неправы критики, которые говорятьъ, что Н. отрицаєтъ гносеологію и не видить ея проблемы. Гносеология въ его пониманіи входитъ въ составъ самой онтологіи, какъ неотъемлемый моментъ, и только изъ органической сращенности знанія съ бытіемъ становится понятной какъ его внутренняя структура, такъ и процессъ его исторического развитія.

Наконецъ, нельзя не замѣтить, что конкретность основного онтологического принципа существенно мѣняеть у Н. и характеръ самого метода изслѣдованія. Искусственная изоляція отдельныхъ феноменовъ, свойственная феноменологическому анализу въ его первоначальномъ видѣ (какимъ онъ является у Husserl'a и его правовѣрныхъ учениковъ) здѣсь преодолѣвается. Анализъ, не переставая бытъ анализомъ, становится синтезомъ. Книга Heidegger'a — первый подлинно систематической трудъ, вышедший изъ феноменологической школы.

Что же представляетъ собой трудъ Heidegger'a? — этотъ вопросъ, думается, вытекаетъ передъ всяkimъ, кто внимательно прочтеть ее — есть ли это только феноменологический анализъ, какъ на этомъ настаиваетъ самъ авторъ, — или же это нѣчто большее, цѣлостная концепція, которая въ зародышѣ содержитъ цѣлую метафизическую систему? Н., правда, рѣшительно отмежевывается отъ всякой метафизики; но вмѣстѣ съ тѣмъ самъ признаетъ, что его пониманіе подлинного бытія связано съ вполнѣ опредѣленнымъ пониманіемъ идеала жизни. Значить, феноменологический анализъ не остается чисто формальнымъ; онъ предопредѣляетъ собою и материальную сторону понятія бытія: его конкретное существо, его цѣнность. И только выходу за предѣлы формального концепція Н. обязана своимъ систематическимъ характеромъ. Это явствуетъ и изъ устанавливаемыхъ авторомъ основныхъ опредѣленій бытія-сознанія. Всѣ они (напр., различеніе подлинного и неподлинного модуса бытія, экзистенціальное толкованіе времени, смерти, совѣсти и др.) становятся вполнѣ понятными и пріобрѣтаютъ настоящую философскую значительность, лишь если брать ихъ въ нѣкоторой метафизической перспективѣ, т. е. мыслить какъ феноменологія начала цѣльного, религіозно, нравственно обоснованного міровоззрѣнія. И только полное раскрытие этого міровоззрѣнія можетъ окончательно выяснить, что собственно — въ пониманіи Н. — означаетъ *бытие*.

В. Сеземанъ.

Imp. de Navarre, 5, rue des Gobelins. Paris XIII.